D. Franz Pieper

Christliche Dogmatik

Band III


From The Library Of
H. Maxwell Walton





Christliche Dogmatik.

Von

D. Franz Pieper.

Dritter Band:

Das christliche Leben. Die Beharrung zur Seligkeit.
Die Gnadenmittel. Die Kirche. Das öffentliche Predigtamt.
Die ewige Erwählung. Die letzten Dinge.



St. Louis, Mo.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE.
1920.

Vorwort.

In diesem dritten Bande der Dogmatik kommen die Lehren vom christlichen Leben, von den Gnadenmitteln, von der Kirche, von der ewigen Erwählung und von den letzten Dingen zur Darstellung. Auch bei der Bearbeitung dieses Bandes war ich bestrebt, eine im rechten Sinne „moderne" Dogmatik zu bieten. Im Vorwort zum zweiten Bande habe ich näher erklärt, was ich unter einer „modernen" oder „auf der Höhe der Zeit stehenden" Dogmatik verstehe. Eine Dogmatik, die mit Recht dieses Prädikat beansprucht, muß vornehmlich zwei Merkmale haben. Sie muß erstlich die christliche Lehre unter Abweisung aller menschlichen Spekulation lediglich aus der Heiligen Schrift schöpfen, weil die Heilige Schrift als das inspirierte und unfehlbare Wort Christi die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre bis an den Jüngsten Tag ist. Sie muß zum andern die in der Heiligen Schrift vorliegende Lehre Christi im engsten Zusammenhange mit den kirchlichen Ereignissen nicht nur der Vergangenheit, sondern gerade auch der Gegenwart darstellen und dem Widerspruch gegenüber behaupten.

Daß die Lehre vom christlichen Leben oder, was dasselbe ist, die Lehre von der Heiligung und den guten Werken einen breiten Raum einnimmt, rechtfertigt sich nicht nur durch die mannigfache Ausgestaltung eines Christenlebens, wie es in der Schrift beschrieben ist, sondern vornehmlich auch dadurch, daß das in der Schrift gelehrte Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und dem christlichen Leben gerade auch in der Gegen-

wart nicht nur verschoben, sondern zumeist völlig umgekehrt wird. Alle, welche mit Rom, den calvinistischen Reformierten, den arminianischen Reformierten und den neueren Lutheranern die satisfactio Christi vicaria teils beschränken, teils direkt ablehnen, stellen notwendig in irgendeiner Weise oder Form die Heiligung vor die Rechtfertigung, weil sie ein Defizit im Versöhnungswerk Christi annehmen. Durch diese Umkehrung des Verhältnisses verlieren sie sowohl die Rechtfertigung als die Heiligung.

Den breitesten Raum nimmt die Lehre von den Gnadenmitteln ein. Mehrere Gründe bewogen mich, hier lieber etwas zu viel als zu wenig zu bieten. Erstlich leben wir in den Vereinigten Staaten in reformierter Umgebung, und auch die neueren Reformierten der verschiedenen Richtungen trennen „Geist" und „Gnade" von den Gnadenmitteln nach demselben Prinzip und mit denselben Argumenten, die einst Zwingli und Genossen bewogen, sich von der Kirche der Reformation zu trennen, und Calvin und seine Nachfolger veranlaßten, die Trennung aufrechtzuerhalten. Die Belege hierfür sind reichlich beigebracht worden. Zum andern läßt sich nicht leugnen, daß die moderne „Erlebnistheologie", die nach Preisgebung der Inspiration der Schrift und der satisfactio Christi vicaria gerade auch von „positiven" lutherischen Theologen der Gegenwart vertreten wird, völlig in reformierten Bahnen wandelt. Darauf hat schon Schneckenburger, wenn auch nicht in durchweg zutreffender Weise, hingewiesen.[1] Der „Heilsglaube" soll nicht allein durch das Wort des Evangeliums entstehen und am Wort des Evangeliums sein Objekt haben, sondern auch durch die sogenannte „geschichtliche" Wirksamkeit Christi, die neben dem Wort Christi gedacht ist, erzeugt und erhalten werden. Auch Ihmels meint in ausgesprochenem Gegensatz zum „Offenbarungsverständnis" der Reformation, das

1) Vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs I, 264—287.

er „intellektualistisch" nennt: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an JEsum Christum, der durch seine Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird."[2] Zum dritten weiß der Christ, und insonderheit auch der christliche Theolog, der in der praktischen Seelsorge tätig war, wie schwer es — auch bei objektiv richtiger Lehre von den Gnadenmitteln — einem vom Gesetz Gottes getroffenen Gewissen wird, sich im Glauben an die in den Gnadenmitteln dargebotene Gnade zu halten. Man denke an Luthers Klagen, in denen er ausspricht, wie schwer es ihm in der Anfechtung werde, von allen Vorgängen in ihm und außer ihm abzusehen und im Glauben allein an der Gnadenzusage im Wort des Evangeliums zu hangen. Und doch ist dies die einzige Weise, die uns Sünder in der Anfechtung und in der Todesnot vom Zweifel und von der Verzweiflung erretten kann.

Bei der Lehre von der Kirche galt es zunächst, dem römischen und falsch-protestantischen „Anstaltsbegriff" gegenüber herauszustellen und festzuhalten, daß die Christen die Kirche und daher auch die Originalbesitzer aller geistlichen Güter und Rechte sind, die Christus seiner Kirche hier auf Erden gegeben hat. Zum andern war darzulegen, daß es in der christlichen Kirche schlechterdings keinen Raum für Menschenwort und Menschenherrschaft gibt, weil Christus allein vermittelst seines Wortes die Kirche lehrt und regiert. Das öffentliche Predigtamt ist zwar nicht menschliche, sondern göttliche Ordnung, aber über Christi Wort hinaus hat es nichts zu lehren und zu gebieten.

Die Darstellung der Lehre von der ewigen Erwählung nimmt natürlich Rücksicht auf den Lehrstreit, der Jahrzehnte hindurch die lutherische Kirche in Amerika und darüber hinaus beunruhigte. Ich habe mich immer wieder von neuem davon überzeugt, daß die Lehre des elften Artikels der Konkordienformel,

---

2) Zentralfragen 2, 1912, S. 89.

die dem Calvinismus gegenüber die universalis gratia und dem Synergismus gegenüber die sola gratia festhält, und die deshalb von beiden Seiten als "untenable ground" bezeichnet worden ist, genau die Lehre der Heiligen Schrift wiedergibt.

Bei der Lehre von den letzten Dingen sind der Chiliasmus und die allgemeine Judenbekehrung eingehender behandelt worden, weil dazu eine Veranlassung in der Gegenwart vorliegt.

Daß dieser dritte Band viel später erscheint, als in Aussicht gestellt war, hat seinen Grund teilweise in den inzwischen eingetretenen Kriegsverhältnissen.

Soli Deo Gloria!

St. Louis, Mo., im März 1920.

F. Pieper.

Inhaltsangabe.

Das christliche Leben oder die Heiligung und die guten Werke.

(De Sanctificatione et Bonis Operibus.)

S. 1—106.

Die Beharrung zur Seligkeit. (De Perseverantia.)

S. 107—120.

Die Gnadenmittel. (De Mediis Gratiae.)

S. 121—458.

Die christliche Kirche. (De Ecclesia.)

S. 458—534.

Das öffentliche Predigtamt. (De Ministerio Ecclesiastico.)

S. 501—534.

Die ewige Erwählung.
(De Electione Aeterna sive de Praedestinatione.)

Die letzten Dinge. (De Eschatologia.)

abgesondert und wieder Gottes eigen werden, um Gott zu leben und zu dienen. In diesem Sinne begreift die Heiligung in sich die Schenkung des Glaubens und die Rechtfertigung, die Heiligung als innere Umwandlung des Menschen, die Erhaltung im Glauben und auch die völlige Erneurung am Jüngsten Tage. So heißen die Christen von Ewigkeit zur Seligkeit Erwählte 2 Theff. 2, 13: *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας;* 1 Petr. 1, 2: *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wo die Rechtfertigung oder die Vergebung der Sünden in den *ἁγιασμός* eingeschlossen ist, wie aus der besonderen Erwähnung der *πίστις ἀληθείας* und des *ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* hervorgeht. Daß die Christen *κλητοὶ ἅγιοι* heißen (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2), kommt primo loco ebenfalls von der Rechtfertigung durch den Glauben her. Auch 1 Kor. 6, 11 wird das „Ihr seid geheiligt", weil es zwischen „Ihr seid abgewaschen" und „Ihr seid gerecht worden" steht, am besten auf die Rechtfertigung bezogen. Weil aber der Heilige Geist durch die Wirkung des Glaubens an die Vergebung der Sünden den Menschen auch innerlich so umwandelt und erneuert, daß er sich von der Sünde abwendet und Gott in guten Werken dient, so bezeichnet die Schrift diese beabsichtigte Folge und Wirkung der Rechtfertigung auch als „heiligen" und „Heiligung". So 1 Theff. 4, 3—7: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung (*ἁγιασμός*), daß ihr meidet die Hurerei; . . . und daß niemand zu weit greife noch vervorteile seinen Bruder im Handel; . . . denn Gott hat uns nicht berufen zur Unreinigkeit, sondern zur Heiligung." Ebenso ist von der Heiligkeit des Lebens die Rede 1 Theff. 5, 23; 3, 13: *ἄμεμπτοι ἐν ἁγιωσύνῃ;* 2 Kor. 7, 1: *ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην;* Eph. 4, 24: „Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.*" Matth. 19, 28 heißt die gänzliche und endliche Befreiung der Christen von der Sünde eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*). In diesem weiteren Sinne gebraucht auch Luther das Wort Heiligung in seiner Erklärung des dritten Artikels. Großer Katechismus (455, 40. 41): „Ich glaube, daß mich der Heilige Geist heilig macht (Spiritus Sancti opera me *sanctificari*), wie sein Name ist. Womit tut er aber solches, oder was ist seine Weise und Mittel dazu? Antwort: Durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben." Quenstedt sagt über den weiteren Begriff der sanctificatio (II, 914): Sanctificatio quandoque etiam *late* sumitur et iustificationem includit, ut Eph. 5, 26;

Das christliche Leben

oder

Die Heiligung und die guten Werke.

(De sanctificatione et bonis operibus.)

Daß das christliche Leben mit allen seinen inneren und äußeren Betätigungen eine sichere Folge, aber auch nur eine Folge des Glaubens an die durch Christum bewirkte Versöhnung sei, wurde bereits in der zusammenfassenden Darstellung der „Heilsordnung" dargelegt (II, 488 ff.). Es sind aber im Zusammenhang mit Unklarheiten und Abirrungen in der Rechtfertigungslehre auch eine ganze Reihe von Unsicherheiten und offenbaren Abirrungen in der Lehre vom christlichen Leben oder — was dasselbe ist — in der Lehre von der Heiligung und den guten Werken hervorgetreten. Deshalb ist es nötig, daß das ganze Kapitel von der Heiligung und den guten Werken unter einer Anzahl von Gesichtspunkten noch ausführlicher zur Darstellung komme. Fragen wie diese sind noch näher zu erörtern: Was verstehen wir unter Heiligung? Wie unterscheiden sich Rechtfertigung und Heiligung? In welchem Verhältnis steht die Heiligung zur Erlangung der Seligkeit und zur Erhaltung des Glaubens? Von wem und durch welche Mittel wird die Heiligung gewirkt? Ist die Heiligung in diesem Leben vollkommen oder unvollkommen? Was ist in bezug auf die „Notwendigkeit" und „Freiheit" der Heiligung und der guten Werke zu sagen? Diese und andere Fragen, die geschichtlich veranlaßt sind und der rechten Auffassung des christlichen Lebens dienen, werden im folgenden behandelt.

1. Der Begriff der Heiligung.

Das Wort Heiligung wird sowohl in der Schrift als auch im Sprachgebrauch der Kirche in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht.

Im weiteren Sinne genommen, bezeichnet es das ganze Werk des Heiligen Geistes, wodurch die Menschen von der Sünde

abgesondert und wieder Gottes eigen werden, um Gott zu leben und zu dienen. In diesem Sinne begreift die Heiligung in sich die Schenkung des Glaubens und die Rechtfertigung, die Heiligung als innere Umwandlung des Menschen, die Erhaltung im Glauben und auch die völlige Erneurung am Jüngsten Tage. So heißen die Christen von Ewigkeit zur Seligkeit Erwählte 2 Theff. 2, 13: *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας;* 1 Petr. 1, 2: *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wo die Rechtfertigung oder die Vergebung der Sünden in den *ἁγιασμός* eingeschlossen ist, wie aus der besonderen Erwähnung der *πίστις ἀληθείας* und des *ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* hervorgeht. Daß die Christen *κλητοὶ ἅγιοι* heißen (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2), kommt primo loco ebenfalls von der Rechtfertigung durch den Glauben her. Auch 1 Kor. 6, 11 wird das „Ihr seid geheiligt", weil es zwischen „Ihr seid abgewaschen" und „Ihr seid gerecht worden" steht, am besten auf die Rechtfertigung bezogen. Weil aber der Heilige Geist durch die Wirkung des Glaubens an die Vergebung der Sünden den Menschen auch innerlich so umwandelt und erneuert, daß er sich von der Sünde abwendet und Gott in guten Werken dient, so bezeichnet die Schrift diese beabsichtigte Folge und Wirkung der Rechtfertigung auch als „heiligen" und „Heiligung". So 1 Theff. 4, 3—7: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung (*ἁγιασμός*), daß ihr meidet die Hurerei; . . . und daß niemand zu weit greife noch vervorteile seinen Bruder im Handel; . . . denn Gott hat uns nicht berufen zur Unreinigkeit, sondern zur Heiligung." Ebenso ist von der Heiligkeit des Lebens die Rede 1 Theff. 5, 23; 3, 13: *ἄμεμπτοι ἐν ἁγιωσύνῃ;* 2 Kor. 7, 1: *ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην;* Eph. 4, 24: „Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*." Matth. 19, 28 heißt die gänzliche und endliche Befreiung der Christen von der Sünde eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*). In diesem weiteren Sinne gebraucht auch Luther das Wort Heiligung in seiner Erklärung des dritten Artikels. Großer Katechismus (455, 40. 41): „Ich glaube, daß mich der Heilige Geist heilig macht (Spiritus Sancti opera me *sanctificari*), wie sein Name ist. Womit tut er aber solches, oder was ist seine Weise und Mittel dazu? Antwort: Durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben." Quenstedt sagt über den weiteren Begriff der sanctificatio (II, 914): Sanctificatio quandoque etiam *late* sumitur et iustificationem includit, ut Eph. 5, 26;

Hebr. 10, 10; alias vero *stricte* et sic cum renovatione stricte dicta coincidit, ut Rom. 6, 19. 22; 1 Thess. 4, 3. 4. 7.

Im engeren Sinne genommen, bezeichnet Heiligung die innere geistliche Umwandlung oder die Heiligkeit des Lebens, welche von der Rechtfertigung als Folge derselben unterschieden wird. So Röm. 6, 22: „Nun ihr aber seid von der Sünde frei und Gottes Knechte geworden" (nämlich durch die Rechtfertigung),[1] „habt ihr *τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν*. V. 18. 19: *Ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* (durch den Glauben an das Evangelium, V. 17, oder durch die Rechtfertigung) *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ . . . παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν*. Über die Heiligung im engeren Sinne heißt es in der Konkordienformel (619, 40): „Also muß auch bleiben und erhalten werden die Ordnung zwischen dem Glauben und guten Werken, item zwischen der Rechtfertigung und Erneurung oder Heiligung. Denn gute Werke gehen nicht vor dem Glauben her, auch nicht die Heiligung vor der Rechtfertigung, sondern erstlich wird in der Bekehrung durch den Heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreifet Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertigt wird; danach, wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiliget, aus welcher Verneurung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen."

Zur Bestimmung der Begriffe ist noch auf folgendes hinzuweisen: In den angeführten Worten der Konkordienformel sind „Erneurung" und „Heiligung" als Synonyma gebraucht: „Erneurung" oder Heiligung." Die Heiligung ist „Erneurung", insofern in ihr eine neue Art im Gegensatz zur alten, dem Menschen angebornen Art ins Dasein tritt, und die Erneurung ist „Heiligung", insofern die neue Art darin besteht, daß in ihr der Mensch dem Dienst der Sünde entnommen und in den Dienst Gottes gestellt wird. Wenn in derselben Stelle der Konkordienformel Heiligung und gute Werke als antecedens und consequens unterschieden werden, so ist die Heiligung als die durch die Rechtfertigung gewirkte prinzipielle neue Art (*καινὸς ἄνθρωπος, πνεῦμα*) gedacht, aus welcher die einzelnen guten Akte oder Werke fließen. So Gal. 5, 25. 26: „So wir im Geist leben, so lasset uns auch im

1) Vgl. zu dem ganzen Abschnitt Röm. 6, 15—23 Meyer, Philippi, Stöckhardt.

Geist wandeln. Lasset uns nicht eitler Ehre geizig sein!" Gal. 6, 1: *Ὑμεῖς οἱ πνευματικοί*, helfet ihm wieder zurecht *ἐν πνεύματι πραότητος*. Gal. 5, 22 sind Liebe, Freude, Langmut usw. als „Frucht des Geistes", *καρπὸς τοῦ πνεύματος*, dargestellt. In anderer Hinsicht fallen die guten Werke mit der Heiligung zusammen, nämlich insofern die Heiligung in concreto durch die einzelnen guten Akte, durch die innere und äußere Meidung des Bösen und durch das innere und äußere Tun des Guten, sich vollzieht. Die Heiligung *in concreto* ist ebensowenig wie der Glaube[2] eine eingeflößte Materie oder ein ruhender Zustand (habitus otiosus, status otiosus), sondern fortgesetzter Akt oder unaufhörliche Tätigkeit, die von dem Heiligen Geist fortgesetzt hervorgerufen und getragen wird.[3] Dies kommt in der Schrift dadurch zum Ausdruck, daß Heiligung und gute Werke gleich direkt als Früchte des Glaubens an die Gnade Gottes in Christo dargestellt werden. Wie es Röm. 6, 22 heißt: *Ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν*, so heißt es Tit. 3, 8. 14 von denen, die an Gott gläubig geworden sind, daß sie sich guten Werken widmen sollen, *καλῶν ἔργων προΐστασθαι*.[4] So wird Tit. 2, 11 ff. die *χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος*, die in Christo erschienen ist, charakterisiert als *παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν . . . σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*.[5]

2) Vgl. den Abschnitt über die fides *actualis*, II, S. 517, und die Worte Walthers, S. 522: „Der Glaube ist eine fortwährende Tätigkeit, ein fortwährendes Zugreifen. Nur wissen wir nicht, wie das z. B. im Schlafe geschieht."

3) Vgl. die Ausführungen der Dogmatiker gegen die physische oder substantielle Auffassung der Heiligung. Quenstedt II, 917.

4) *Προΐστασθαι* mit dem Genitiv = curam gerere alicuius rei, sich einer Sache ergeben oder widmen, z. B. *τέχνης*, der Kunst.

5) Schon die alten lutherischen Theologen beschäftigen sich mit der Frage, inwiefern Heiligung (oder Erneuerung) und gute Werke als antecedens und consequens unterschieden werden, und inwiefern sie sachlich zusammenfallen. So sagt Baier (III, 315): Bona opera partim ut *finis* et *effectus* ad renovationem sese habent, partim ad *rationem formalem* eius spectant. Renovatio enim formaliter [ihrem Wesen nach] *consistit* in actibus aut operibus bonis et sanctis, quae viribus gratiae perficiuntur. Natürlich sind die guten Werke dann so gefaßt, wie Quenstedt sie definiert (II, 1371): Ratione ipsius operis, (bona opera) alia sunt *interna*, alia *externa*. Interna sunt interiores mentis cogitationes, voluntatis motus, cordisque affectus boni; externa sunt, quae in sensus hominum incurrunt et per exteriora verba et actiones externas sese exserunt. . . . Theologus disserens de operibus per opera intelligit actiones morales, nec tantum externas, quae fiunt manu et lingua,

2. Das Wesen der Heiligung im engeren Sinne im Unterschied von der Rechtfertigung.

Wir wiederholen, was in anderer Verbindung schon oft gesagt werden mußte: Die Rechtfertigung ist eine Handlung Gottes am Menschen (circa hominem), wodurch Gott einen Menschen für gerecht erklärt, der in sich nicht gerecht, sondern ungerecht (ἀσεβής) ist. Zwar ist der Glaube, durch den die subjektive Rechtfertigung sich vollzieht, im Menschen. Nicht der Heilige Geist glaubt, sondern der Mensch glaubt durch Wirkung des Heiligen Geistes. Aber die Funktion des Glaubens in der Rechtfertigung besteht lediglich darin, daß er eine außerhalb des Menschen gelegene Gerechtigkeit, nämlich das im Evangelium ausgesprochene göttliche Rechtfertigungsurteil oder die durch Christi stellvertretende Genugtuung vorhandene und im Evangelium verkündigte Vergebung der Sünden, ergreift. Der Glaube, wiewohl er im Menschen ist, wird dennoch in der Rechtfertigung aller Gerechtigkeit, die im Menschen oder des Menschen eigene Gerechtigkeit (iustitia inhaerens) ist, entgegengesetzt (Röm. 4, 5; Phil. 3, 9). So bleibt in bezug auf die Glaubensgerechtigkeit wahr: tota nostra iustitia *extra* nos (F. C. 622, 55), und in bezug auf die göttliche Handlung der Rechtfertigung bleibt wahr: actio est non *in* homine, sed *circa* hominem. Dagegen ist die Heiligung im engeren Sinne, das ist, die Heiligung, welche auf die Rechtfertigung folgt, eine göttliche Handlung im Menschen (*in* homine), wodurch Gott den ungerechten Menschen in einen gerechten innerlich umwandelt, terminologisch ausgedrückt: eine iustitia inhaerens, habitualis, vitae, operum im Menschen wirkt, im Unterschied von der iustitia *imputata*, die durch die Rechtfertigung gesetzt ist. Daß die aus dem Glauben fließende Heiligung in einer inneren sittlichen Umwandlung oder in einer iustitia *vitae, inhaerens* bestehe, kommt besonders in den Schriftaussagen zum Ausdruck, wo der gläubig gewordene Mensch nach seinem Wesensbestande, nämlich nach Seele und Leib, als Objekt

---

sed etiam internas et animi affectus motusque voluntatis. Est enim bonum opus, cum fit id, quod a Deo iubetur et eo *affectu* et *modo*, quo iubetur. Chemnitz weist (Loci, L. de bonis operibus, de vocabulis p. m. 9 sqq.) darauf hin, daß z. B. Röm. 4, 5 Glaube und Werke einander entgegengesetzt werden, und daß daher mit dem Ausdruck „gute Werke" das ganze Gebiet des neuen Lebens, in dem der Glaube sich betätigt, bezeichnet werde. Zum Schluß fügt er die Mahnung hinzu: Si de rebus ipsis sit consensio, ne de vocabulis certamina non necessaria moveamus.

der Heiligung dargestellt wird. So 1 Thess. 5, 23: „Der Gott des Friedens heilige euch durch und durch (ὁλοτελεῖς) und euer Geist ganz samt Seele und Leib" (*καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα*, sowohl die Seele als auch der Leib) „müsse behalten werden unsträflich auf die Zukunft unsers HErrn JEsu Christi." 2 Kor. 7, 1: „Dieweil wir nun solche Verheißungen haben" (Kap. 6, 18), „meine Liebsten, so lasset uns von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes[6] uns reinigen und fortfahren mit der Heiligung (*ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην*) in der Furcht Gottes." 1 Kor. 6, 20 setzt der Apostel der Befleckung durch Hurerei die Mahnung entgegen: „Preiset Gott an eurem Leibe und in eurem Geist, welche sind Gottes." Röm. 12, 1. 2: „Ich ermahne euch, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst, und stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch (*μεταμορφοῦσθε*, gestaltet euch um) durch Verneuerung eures Sinnes."[7]

3. Das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung im engeren Sinne.

Was die Schrift und die Kirche, die bei der Schrift bleibt, über das Verhältnis der Rechtfertigung oder des Glaubens zur Heiligung und den guten Werken lehrt, läßt sich in die folgenden zwei Hauptpunkte fassen: 1. Es besteht eine unauflösliche Verbindung (nexus *indivulsus*) zwischen Rechtfertigung und Heiligung. Wo die Rechtfertigung ist, da ist in jedem Falle auch die Heiligung. 2. Aber bei diesem nexus indivulsus muß nicht das Hinterste zuvorderst gekehrt werden, das heißt, die Heiligung oder die guten Werke müssen nicht vor die Rechtfertigung gestellt werden, sondern in ihrer Stellung als Folge und Wirkung der Rechtfertigung belassen werden. Beide Hauptpunkte kommen in der

---

6) *Σάρξ* bezeichnet hier in der Zusammenstellung mit *πνεῦμα* zur Angabe des Wesensbestandes des Menschen das *σῶμα* des Menschen.

7) Die *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* weist direkt auf die innerliche Umwandlung der Gesinnung hin. — Was die Heiligung „an Geist und Leib" betrifft, so bedienen sich die Dogmatiker der Terminologie: Subiectum *quod* sanctificationis sive renovationis est homo iustificatus. Subiectum *quo* est anima quoad facultates suas, intellectum, voluntatem et appetitum sensitivum, *secundario* etiam *membra corporis*, quatenus animae renovatae aut sanctificatae *instrumenta* sunt ad obeundas actiones sanctas necessaria.

Konkordienformel zum Ausdruck, wenn sie die Verbindung zwischen der Rechtfertigung und Heiligung so beschreibt (619, 41): „Welches nicht also verstanden werden soll, als ob die Rechtfertigung und Erneuerung voneinander geschieden dermaßen, daß ein wahrhaftiger Glaube unterweilen eine Zeitlang neben einem bösen Vorsatz sein und bestehen könnte, sondern es wird hiermit allein die Ordnung angezeigt, wie eins dem andern vorgehe oder nachfolge (ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium ita distribuuntur). Denn es bleibet doch wahr, das D. Luther recht gesagt hat: ‚Es reimen und schicken sich fein zusammen der Glaube und die guten Werk'; aber der Glaube ist es allein, der den Segen ergreifet, ohne die Werk', doch nimmer und zu keiner Zeit allein ist.'" Weil es von so großer Wichtigkeit ist, dieses rechte Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung aller Verkehrung gegenüber festzuhalten, so folgt hier noch eine nähere Darlegung der beiden Hauptpunkte. Auch in dem Kampf, den die lutherische Kirche im sechzehnten Jahrhundert in den sogenannten antinomistischen und majoristischen Streitigkeiten zu führen hatte, galt es einerseits, den nexus indivulsus zwischen dem Glauben und den Werken festzuhalten, andererseits, die Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem Glauben und den Werken abzuweisen.

Erstlich ist der nexus indivulsus festzuhalten. Woimmer der Heilige Geist in einem Menschen den Glauben an das Evangelium gewirkt hat, da wirkt er in demselben Menschen durch den Glauben auch sofort die Heiligung und die guten Werke.[8] Wiewohl Rechtfertigung und Heiligung ordine causarum et effectuum zu unterscheiden sind, so fallen sie doch nicht zeitlich auseinander.[9] Darum ist der Satz richtig: Wo keine Heiligung und keine guten Werke sind, da ist auch kein Glaube. Allerlei Leute lassen diesen

---

8) Dies war auch bei dem Schächer am Kreuz der Fall, Luk. 24, 40 41.

9) Die Konkordienformel sagt (619, 41), daß der Glaube, der den Segen ergreift ohne Werke, „doch nimmer und zu keiner Zeit allein ist". Carpzov, bei Baier III, 301: Statim ac eo ipso momento, quo fides accenditur in nobis et per eam, quatenus rem iustificam oblatam apprehendit, nos *iustificamur*, etiam mente et corpore *renovamur*. Quenstedt II, 896: Regeneratio, iustificatio, unio et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores, adeo ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent. Secundum nostrum tamen concipiendi modum [begrifflich] ordine prior est regeneratio et iustificatio unione ista mystica. Quenstedt faßt hier regeneratio als Erzeugung des Glaubens, l. c., p. 897.

nexus indivulsus nicht gelten. Wir erinnerten schon daran, daß neuere Theologen kritischer Richtung den Kopf schütteln, wenn sie sehen, daß der Apostel Paulus mit dem actus forensis der Rechtfertigung, also mit der iustitia *imputata*, eine innere sittliche Umwandlung oder eine iustitia *inhaerens* sive *vitae* verbindet. Sie finden diese Verbindung undenkbar. Sie glauben sich daher zu der Annahme berechtigt, daß dem Apostel „zwei Gedankenströme", der jüdische und der hellenistische, die in Wirklichkeit nicht zusammengehen, unversehens durcheinandergeraten seien.[10] Aber auch neuere Theologen positiver Richtung trauen der iustitia fidei imputata kein Kausalverhältnis in bezug auf die Heiligung zu. Um die Heiligung nach ihrer Meinung sicherzustellen, bestehen sie darauf, daß schon der Glaube selbst in der Rechtfertigung nicht lediglich instrumental, sondern als ein „ethischer Akt" oder als „Keim" der Heiligung gefaßt werde. Weiterhin müssen wir leider gestehen, daß auch die Christen, die in der Theorie die unauflösliche Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung festhalten, dem Fleische nach noch in beständiger Gefahr stehen, diese Verbindung in der Praxis zu vergessen.

Demgegenüber schärft nun die Schrift gewaltig die Tatsache ein, daß die Heiligung unabtrennbar mit der Rechtfertigung verbunden ist. Wenn wir auch das Wie oder „die psychologische Vermittlung" nicht näher erklären können, das „Daß" oder die Tatsache steht fest. Nachdem der Apostel im Römerbrief von Kap. 3, 21 an bis zum Ende des 5. Kapitels die Rechtfertigung als actus forensis, als bloße Gerechterklärung, dargestellt hat,[11] und zwar in dem Maße als bloße Gerechterklärung, daß er den Glauben, durch welchen die Rechtfertigung sich vollzieht, zu jeder sittlichen Qualität im Menschen in Gegensatz stellt,[12] lenkt er selbst Kap. 6, 1 die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie es bei so beschaffener Rechtfertigung mit dem Leben in der Sünde stehe, und beantwortet die Frage dahin, daß die Gerechtfertigten selbstverständlich nicht mehr in der Sünde leben könnten, mit der Begründung, daß die Gerechtfertigten für die Sünde tot seien. Diese Lage der Dinge stellt der Apostel als gegebene und feststehende Tatsache in dem Abschnitt Kap. 6, 2—11 dar. Er schließt den Abschnitt mit dem Summarium in V. 11: „Haltet euch dafür, daß

---

10) Vgl. die Ausführungen S. 488 ff.

11) Holtzmann hält (II. 153) mit Recht fest, daß auch Röm. 5, 12—21 nur von der Rechtfertigung, nicht schon von der Heiligung handele.

12) Röm. 4, 5; 3, 28; Gal. 2, 16; Phil. 3, 9.

ihr für die Sünde tot, für Gott aber lebendig seid in Christo JEsu", *νεκροὺς μὲν εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Der Gedanke, daß die Gerechtfertigten noch der Sünde und nicht Gott leben könnten, wäre — so stellt der Apostel die Sache dar — so absurd, als wenn wir den Toten, die aus diesem Leben geschieden sind und in ihren Gräbern liegen, noch Erscheinen und Wandel in diesem Erdenleben zutrauen wollten. So kann kein Zweifel daran sein, daß der Apostel Paulus die Heiligung, als sittliche Umwandlung oder iustitia inhaerens gefaßt, mit der Rechtfertigung, als actus forensis oder als bloße Zurechnung der Gerechtigkeit gefaßt, in unauflösliche Verbindung bringt.[13] — Aber wie steht es mit dem Wie oder der „psychologischen Vermittlung"? So ganz undenkbar, wie Pfleiderer, Holtzmann und andere meinen, ist die Sache doch nicht. Es steht uns sogar ein Analogon auf dem Gebiet des natürlichen Lebens zur Verfügung. Erwiesene Liebe erzeugt Gegenliebe. Nun steht es aber bekanntlich so, daß Gott den Menschen eine wunderbar große Liebe erwiesen hat. Gott hat die Welt also (*οὕτω*) geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab.[14] Darin (*ἐν τούτῳ*) stehet die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden.[15] Gott beweist (*συνίστησι*) seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren.[16] Wenn die Menschen von dieser Liebe Gottes zu ihnen überzeugt werden könnten, so wäre es wirklich nicht so sonderbar, sondern eher selbstverständlich, daß sie Gott, der sie zuerst und so wunderbar geliebt hat, wieder lieben und aus Liebe zu ihm die Sünde meiden. Alles kommt nur darauf an, ob es ein Mittel gibt oder eine Weise vorhanden ist, wodurch die Menschen in bezug auf diese Liebe Gottes ganz gewiß gemacht oder überzeugt werden. Freilich, von Natur glaubt der Mensch diese Liebe nicht, sondern hält sie für Torheit.[17] Demonstrieren läßt sich diese Liebe auch nicht, wie der Apostel Paulus ausdrücklich berichtet.[18] Aber wenn sie als Tatsache im Wort des Evangeliums verkündigt wird, dann ist es das Geschäft

---

13) Holtzmann II, 166: „Mit dem Übertritt aus der Sphäre des Gesetzes in die Sphäre der Gnade hat die Herrschaft der Sünde für den Gläubigen ihr definitives Ende erreicht."

14) Joh. 3, 16. 15) 1 Joh. 4, 10.

16) Röm. 5, 8. 17) 1 Kor. 2, 14; 1, 23.

18) 1 Kor. 2, 4: *ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις.*

des Heiligen Geistes bis an den Jüngsten Tag, durch diese Verkündigung den Glauben zu wirken, Röm. 10, 17: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.[19] Und wenn dieser Glaube an das Evangelium oder an die Liebe Gottes in Christo durch Wirkung des Heiligen Geistes in einem Menschenherzen vorhanden ist, dann hat es mit der Liebe zu Gott und der Feindschaft gegen die Sünde keine Not mehr. Dann sind Rechtfertigung und Heiligung „psychologisch vermittelt" und stellen nicht mehr eine „Zweischichtigkeit der Lehrbildung" dar. So haben sich dem Apostel Paulus Rechtfertigung und Heiligung verbunden. Gal. 2, 20: „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben." So kommt es auch allen Christen nicht „zweischichtig", sondern ganz „einheitlich" und selbstverständlich vor, wenn Johannes ihnen zumutet: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt!"[20] und Paulus: „Er [Christus] ist darum für alle gestorben, auf daß die, so da leben, hinfort nicht ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist."[21] Diese Psychologie entspricht auch der Erfahrung oder dem „Erlebnis" der Christen. Je gewisser sie der Gnade Gottes und des himmlischen Erbes sind, desto lebendiger und stärker ist in ihnen der Sinn, Gott zu dienen und nach dem, was droben ist, zu trachten. „Wenn du mein Herz tröstest, so laufe ich den Weg deiner Gebote."[22] Auch die Liebe zum Nächsten wird auf diese Weise — nämlich durch den Glauben an die Liebe Gottes, die in Christo erschienen ist — psychologisch vermittelt, wie Johannes ebenfalls ausdrücklich lehrt: „Ihr Lieben, hat uns Gott also (οὕτως) geliebt, so sollen (ὀφείλομεν) wir uns auch untereinander lieben",[23] und Paulus: „Wandelt in der Liebe, gleichwie Christus uns hat geliebet und sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch."[24] So ist die Liebe zu Gott und dem Nächsten, also die Erfüllung des Gesetzes,[25] „geistlich-natürlich", nexu indivulso, mit dem Rechtfertigungsglauben verbunden. Die Rechtfertigung und Heiligung sind also wirklich nicht zwei heterogene „Gedankenströme", die unvermittelt nebeneinander herliefen, sondern sie treten in klarer und sicherer psychologischer Vermittlung miteinander auf. — Woher kommt es

19) Joh. 16, 14; 1 Kor. 2, 5.

20) 1 Joh. 4, 19. Oder auch ἀγαπῶμεν, Indikativ: „Wir lieben ihn", wodurch die Selbstverständlichkeit der Liebe zu Gott noch stärker hervorgehoben ist.

21) 2 Kor. 5, 15.

22) Ps. 119, 32.

23) 1 Joh. 4, 11.

24) Eph. 5, 2.

25) Matth. 22, 34—39; Röm. 13, 8—10.

wohl, daß man dem Glauben kein Kausalverhältnis zur Heiligung zutraut? Es kommt dies daher, daß man einen Glauben im Sinne hat, den der Mensch ganz oder teilweise sich selbst macht, für den der Mensch sich selbst entscheidet, für den der Mensch durch wissenschaftliche Beweisführung bestimmt wird. Mit Recht hat man das Gefühl, daß diesem Glauben kein Kausalverhältnis zur Heiligung zukomme. Auch Luther und das lutherische Bekenntnis geben zu, daß der Glaube, der ein menschliches Gemächte ist, ein ganz ohnmächtiges Ding sei. Aber ganz anders steht es mit dem Glauben, der ohne menschliche Mitwirkung allein durch des Heiligen Geistes Wirkung mitten in den Gewissensschrecken „der Verheißung Gottes zustimmt, in welcher umsonst um Christi willen die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung dargeboten wird". Illa fides, quae iustificat, . . . est *assentiri* promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et iustificatio.[26] Dieser Glaube stellt unfehlbar die Verbindung mit der Heiligung und den guten Werken her. Die Apologie legt dies psychologisch so dar: „Derselbige Glaube, da ein jeder für sich glaubt, daß Christus für ihn gegeben ist, der erlanget allein Vergebung der Sünden um Christus' willen. . . . Und weil derselbige in rechtschaffener Buße ist, unsere Herzen auch im Schrecken der Sünde und des Todes wieder aufrichtet, so werden wir durch denselbigen neugeboren, und kommt durch den Glauben der Heilige Geist in unser Herz, welcher unsere Herzen verneuert, daß wir Gottes Gesetz halten können, Gott recht lieben, gewißlich fürchten, nicht wanken noch zweifeln, Christus sei uns gegeben, er erhöre unser Rufen und Bitten, und daß wir uns in Gottes Willen fröhlich geben können auch mitten im Tode."[27] Ebenso Luther. Während er von der fides acquisita sagt: „Wie es ein menschlich Gedicht und Gedanken ist, den des Herzens Grund nimmer erfährt, also tut er auch nichts und folgt keine Besserung hernach", so sagt er von dem vom Heiligen Geist gewirkten Glauben: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neugebiert aus Gott, Joh. 1, 13, und tötet den alten Adam und macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und Kräften und bringt den Heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke

---

26) Apologie 95, 48. 27) Apol. 95, 46.

zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. . . . Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der Heilige Geist tut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat, also daß unmöglich ist, Werke vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden." [28]) — Unnötigerweise hat man eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Heiligung einmal aus dem Glauben[29]) und dann wieder aus der Einwohnung des Heiligen Geistes[30]) abgeleitet wird. Der Sachverhalt ist dieser, daß der Heilige Geist als causa efficiens der Heiligung diese durch den Glauben als instrumentum wirkt. Dadurch, daß der Heilige Geist den Glauben an die Gnade Gottes oder die Vergebung der Sünden um Christi willen im Menschenherzen erhält, schreibt er auch die Liebe zu Gott und alle christlichen Tugenden, also das ganze Gesetz Gottes, ins Herz.[31]) So tritt auch, von diesem Punkte aus betrachtet, die unauflösliche Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung wieder ins Licht. Es liegt auch kein Widerspruch darin, daß in der Schrift der Glaube einmal als Wirkung des Heiligen Geistes bezeichnet[32]) und dann der Empfang des Geistes doch wieder als durch den Glauben vermittelt dargestellt wird.[33]) Im ersteren Falle ist vom Heiligen Geist die Rede, insofern er zunächst von außen durch das Wort des Evangeliums an den Menschen herantritt und den Glauben hervorbringt. Im letzteren Falle ist vom Heiligen Geist die Rede, insofern er im Menschenherzen bereits Wohnung gemacht hat. Nachdem der Heilige Geist erstmalig den Glauben gewirkt hat, macht er nicht kehrt, sondern zieht mit dem Glauben in das Menschenherz ein, um nun von innen heraus den Glauben an die Rechtfertigung zu erhalten und durch die Erhaltung des Glaubens die Heiligung und die guten Werke als Früchte des Glaubens hervorzutreiben. Das ist der nexus indivulsus zwischen Rechtfertigung und Heiligung oder zwischen Glaube und Werken.

---

28) St. L. XIV, 99 f. 29) Gal. 5, 6. 30) Röm. 8, 9.
31) Gal. 2, 20. 32) 1 Kor. 2, 4. 5. 33) Gal. 3, 2. 5.

Aber bei diesem nexus indivulsus ist nicht das Hinterste zuvorderst zu kehren. Das ist der zweite Hauptpunkt, der ebenfalls noch näher darzulegen ist. Die Heiligung ist immer nur als consequens, nie als antecedens der Rechtfertigung zu lehren. Diese göttliche Ordnung der Dinge halten alle Menschen von Natur für verkehrt. Nach allen Begriffen, die sie von Religion haben, gehört der Wagen vor die Pferde, das heißt, die Werke vor die Rechtfertigung. So glauben alle Heiden[34]) und alle abgefallenen Juden.[35]) So lehrt unter christlichem Schein die Papstkirche, indem sie zugleich den Fluch über alle ausspricht, die nicht den Wagen vor die Pferde spannen wollen.[36]) So lehren auch alle Protestanten, die in verschiedener Weise und unter verschiedener Benennung gute Werke, „ethische" Taten, rechtes Verhalten usw. der Bekehrung, der Rechtfertigung oder doch der Erlangung der Seligkeit voraufgehen lassen, entweder ausdrücklich als causa oder doch als conditio sine qua non.[37]) Woher diese allgemeine Umkehrung der göttlichen Ordnung? Sie hat ihren Grund in der opinio legis, die allen Menschen angeboren ist, und auf die sie nicht eher verzichten, als bis sie durch Wirkung des Heiligen Geistes von Gott aus seinem Wort gelehrt worden sind und auf alle eigenen Gedanken in Sachen der Religion verzichtet haben.[38]) Und weil alle Christen noch das Fleisch an sich haben, so sind auch sie noch immerfort geneigt, den Werken eine Stellung vor der Rechtfertigung anzuweisen.[39]) Endlich ist zuzugeben, daß auch solche Lehrer, die das Verhältnis zwischen Glaube und Werken in der Theorie korrekt bestimmen, versucht werden, in der Praxis dies Verhältnis aus den Augen zu verlieren. Wenn sie sehen, daß die Gnadenlehre zur Trägheit in guten Werken gemißbraucht wird, so erliegen sie wohl der Versuchung, der *οἰκτιρμοὶ τοῦ θεοῦ* (Röm. 12, 1) als einziger Quelle der guten Werke zu geschweigen und wenigstens tacito consensu auch solche

34) Apost. 17, 22. 23; 1 Kor. 8, 1; 10, 20. Apologie 122, 85.

35) Röm. 10, 3. Apologie 122, 86.

36) Trid., sess. VI, can. 24: „Wenn jemand sagt, . . . diese Werke" (nämlich die vorhergenannten guten Werke) „seien nur Früchte und Zeichen der erlangten Rechtfertigung, nicht aber eine Ursache ihrer Vermehrung, der sei verflucht!"

37) Arminianer, Synergisten, Majoristen, moderne Theologen negativer und positiver Richtung.

38) Apologie 134, 144. 145.

39) Luther zu Ps. 131. St. L. IV, 2077 f.

Werke zu approbieren, die nicht als Früchte der Rechtfertigung zustande gekommen sind.[40] Diese Materie ist unter dem Kapitel „Die guten Werke der Heiden" wieder aufzunehmen.

Alle offenbare und versteckte Verkehrung der Ordnung zwischen Rechtfertigung und Heiligung charakterisiert die Schrift als verderbliche Blindheit und Torheit.[41] Die Schrift belehrt uns dahin, daß in jedem Falle, in dem die Werke vor die Rechtfertigung gestellt werden, zweierlei erreicht wird. Erstlich wird das Gegenteil von Rechtfertigung, der Fluch, erreicht.[42] Zum andern wird auch das gerade Gegenteil von Heiligung und guten Werken, nämlich die Mehrung der Sünde, erzielt. Entweder läßt man Heiligung und gute Werke hinten oder an zweiter Stelle, nämlich als Früchte des Glaubens an das Evangelium, stehen, oder sie sind überhaupt nicht vorhanden. Dies stellt die Schrift von mehreren Gesichtspunkten aus dar. Wer nicht die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke glaubt, steht noch unter dem Gesetz. Das Gesetz aber entthront die Sünde nicht, sondern macht sie nur mobil.[43] Es vermittelt nicht Heiligung, sondern — aus Schuld der *σάρξ* — Heuchelei[44] oder Verzweiflung.[45] Ferner: Wer nicht im Glauben an das Evangelium steht, das ist, nicht durch den Glauben ohne Werke vor Gott gerecht geworden ist, wird nicht vom Heiligen Geist, sondern vom Teufel regiert. Er tut daher auch nicht den heiligen Willen Gottes, sondern denkt, will und tut, was der Teufel in ihm wirkt.[46] Daher ist es sowohl vom praktischen Bedürfnis des einzelnen Christen, sofern er um seinen christlichen Glauben und sein christliches Leben besorgt ist, als auch vom praktischen Bedürfnis der Kirche, sofern sie Glaube und Heiligung zu lehren hat, gefordert, daß einerseits der nexus *indivulsus* zwischen Rechtfertigung und Heiligung, andererseits auch der *ordo* antecedentium et consequentium klar erkannt und genau festgehalten werde. Diesem Zweck sollen auch die weiteren Darlegungen dienen.

---

40) Ich habe hier beispielsweise die weitverbreitete Unsitte im Sinne, durch "sales", "socials" usw. kirchliche Beiträge zu sammeln, mit der Begründung, daß ohne Befolgung dieser Methode die nötigen „guten Werke" nicht getan werden würden.

41) Gal. 3, 2.

42) Gal. 3, 10.

43) Röm. 7, 5. 7—11. Luther VIII, 1455.

44) Jer. 31, 32; Luk. 18, 11. 12.

45) Apost. 16, 27.

46) Eph. 2, 2; Tit. 3, 3; Luk. 11, 21.

4. Die bewirkende Ursache der Heiligung.

Gott wirkt, wie den Glauben, so auch die Heiligung mit seiner unendlichen Kraft,[47] aber so, daß der Christ nach dem neuen Menschen dabei tätig ist oder mitwirkt (cooperatur). Während bei der Entstehung des Glaubens oder bei der Bekehrung der Mensch die Wirkung Gottes nur erleidet, ohne mittätig zu sein (pure passive se habet), verhält er sich bei der Heiligung tätig oder mitwirkend (active se habet sive cooperatur). Die Mitwirkung bei der Heiligung muß aber recht aufgefaßt werden. Sie geschieht nicht so, daß Gottes Wirkung und die Wirkung des neuen Menschen koordiniert wären, „wie zwei Pferde miteinander einen Wagen ziehen" (F. C. 604, 66), sondern so, daß die Wirkung des neuen Menschen der Wirkung Gottes völlig und stets subordiniert ist, immer nur dependenter a Deo geschieht. Noch anders ausgedrückt: Der Heilige Geist ist es, der den neuen Menschen als sein lebendiges Organ in Tätigkeit setzt und in Tätigkeit erhält. Alle Momente sind zusammengefaßt in den Worten der Konkordienformel (604, 65. 66): „Alsbald der Heilige Geist durchs Wort und die heiligen Sakramente solch sein Werk der Wiedergeburt und Erneurung in uns angefangen hat, so ist es gewiß, daß wir durch die Kraft des Heiligen Geistes mitwirken können und sollen, wiewohl noch in großer Schwachheit. Solches aber nicht aus unsern fleischlichen natürlichen Kräften, sondern aus den neuen Kräften und Gaben, so der Heilige Geist in der Bekehrung in uns angefangen hat, wie St. Paulus ausdrücklich und ernstlich vermahnet, daß wir als Mithelfer die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen, welches doch anders nicht denn also soll verstanden werden, daß der bekehrte Mensch so viel und lange Gutes tue, soviel und lange ihn Gott mit seinem Heiligen Geist regiert, leitet und führet, und sobald Gott seine gnädige Hand von ihm abzöge, könnte er nicht einen Augenblick in Gottes Gehorsam bestehen. Da es aber also wollte verstanden werden, daß der bekehrte Mensch neben dem Heiligen Geist dergestalt mitwirkete, wie zwei Pferde miteinander einen Wagen ziehen, könnte solches ohne Nachteil der göttlichen Wahrheit keineswegs zugegeben werden."

---

47) 1 Thess. 5, 23. 24: *Αὐτὸς ὁ θεὸς ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς — πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.* Der Heilige Geist, der in den Christen als in seinem Tempel wohnt (1 Kor. 3, 16; 6, 19), treibt sie zur Tötung der Geschäfte des Fleisches (Röm. 8, 13. 14). Die Christen sind Gottes Werk (*ποίημα*, Geschöpf), auch insofern sie gute Werke tun (Eph. 2, 10).

Es ist die Frage erörtert worden, ob bei den einzelnen geistlichen Bewegungen und den einzelnen guten Werken die Initiative vom neuen Menschen oder vom Heiligen Geist ausgehe. Die Schrift gibt klar das letztere an die Hand, indem sie auch jeden guten Gedanken auf die Urheberschaft Gottes zurückführt, 2 Kor. 3, 5: *οὐχ ὅτι ἱκανοί ἐσμεν ἀφ' ἑαυτῶν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν.*[48])

5. Die inneren Vorgänge (motus interni), unter denen die Heiligung sich vollzieht.

Durch den Glauben an Christum, das ist, an die Vergebung der Sünden um Christi willen, ohne des Gesetzes Werke, ist ein neuer Mensch (*καινὸς ἄνθρωπος*, Eph. 4, 24; *νέος ἄνθρωπος*, Kol. 3, 10; *ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος*, 2 Kor. 4, 16) ins Dasein getreten. Dieser neue Mensch will nur, was Gott will, Röm. 7, 22: *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* Der Christ ist daher vollkommen heilig, *νεκρὸς τῇ ἁμαρτίᾳ* und *ζῶν τῷ θεῷ*, Röm. 6, 1—11, insofern er neuer Mensch oder wiedergeboren ist. Aber in dem Christen bleibt während des ganzen Lebens hier auf Erden noch die alte sündliche Art oder der alte Mensch (*παλαιὸς ἄνθρωπος*, Eph. 4, 22; *ὁ ἔξω ἄνθρωπος*, 2 Kor. 4, 16; *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, Röm. 6, 6; *ἡ σάρξ*, Röm. 7, 18). Dieser alte Mensch ist und bleibt der Sünde ergeben, Röm. 7, 18: *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν*, und streitet wider den neuen Menschen, Gal. 5, 17: *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος.* Bei dieser Sachlage vollzieht sich die Heiligung immer nur in der Weise, daß der Christ, insofern er ein neuer Mensch ist, gegen sich selbst, insofern er noch alter Mensch ist, kämpft und der neue Mensch mit seinem guten Wollen und Tun gegenüber dem bösen Wollen und Tun des alten Menschen sich durchsetzt. Nach der Schrift hat daher die Heiligung eine negative und eine positive Seite. Nach der negativen Seite besteht sie in der Ablegung des alten Menschen, nach der positiven in dem Anziehen des neuen Menschen.[49]) Dies ist der Kampf des Geistes wider das Fleisch.

In bezug auf den Kampf des Geistes wider das Fleisch sind mehrere Einzelbemerkungen am Platze: 1. Dieser Kampf ist nicht

48) Vgl. Calov z. St.

49) Eph. 4, 22—24: *ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον — καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον.*

ein Zeichen, daß die Christen aus der Gnade gefallen sind, wie sie wohl in der Anfechtung meinen, sondern im Gegenteil ein Zeichen des Gnadenstandes. Nur wo der Kampf aufgehört hat, und das Fleisch zur Herrschaft gekommen ist, ist der Fall aus der Gnade geschehen. 2. Weil der alte Mensch auch der Christen alt bleibt, das heißt, nicht frömmer ist als das Fleisch der Unchristen, so sollen die Christen einerseits sich nicht so sehr darüber wundern, daß sich bei ihnen noch die Lüste zu völligem Unglauben und zu den gröbsten Sünden regen (Röm. 7, 18; 1 Theff. 4, 3—6), andererseits sich gegenwärtig halten, daß der Kampf des Geistes wider das Fleisch nicht in einer Besserung, Erziehung oder Kultivierung, sondern immer nur in einer Kreuzigung und Tötung des Fleisches oder des alten Menschen bestehen kann.[50] Auf diese Behandlung des alten Menschen lauten die Mahnungen der Schrift: Röm. 8, 13: *τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν*; Gal. 5, 24: *τὴν σάρκα σταυροῦν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*; Kol. 3, 5: *νεκροῦν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κτλ.*; 1 Kor. 9, 27: *ὑπωπιάζειν τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγεῖν*; Matth. 18, 8. 9: *χεῖρα καὶ πόδα σκανδαλίζοντας ἐκκόπτειν, ὀφθαλμὸν σκανδαλίζοντα ἐξαιρεῖν*. 3. Der Kampf des Geistes wider das Fleisch ist schwer und schmerzlich, wie aus den angeführten Schriftausdrücken „töten“, „kreuzigen“, „Hand und Fuß abhauen“ hervorgeht und aus der Tatsache erhellt, daß das also zu behandelnde Fleisch nicht eine Sonderexistenz führt, sondern noch dem eigenen Ich anhängt (Hebr. 12, 1). Tröstlich ist bei dem schweren und schmerzlichen Kampf, wie Luther oft erinnert, daß auch die „großen Heiligen“, insonderheit auch der hohe Apostel Paulus, die Schwere und das Schmerzliche dieses Kampfes empfunden haben, wie aus dem Klageruf Röm. 7, 24: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος* hervorgeht.[51] 4. Die Schrift versichert uns, daß die Christen aus diesem Kampf als Sieger hervorgehen, wenn sie an der Gnade und Gottes Wort bleiben und dadurch dem Heiligen Geist

50) Meyer bemerkt zu 2 Kor. 7, 1: „Nie wird daher gefordert, daß die *σάρξ* heilig sein oder werden soll.“

51) Luther IX, 1292: „Keiner unter euch, der da leidet und angefochten wird leiblich oder geistlich, auch aufs höchste und greulichste, soll gedenken, daß er etwas Sonderliches, Neues und Seltsames leide, oder als hätte vor und neben ihm keiner so schwere und schreckliche Anfechtung gefühlt und erduldet; nein, ihr seid's allein nicht. Es haben eure Brüder, so vor und mit euch leben, eben dergleichen und noch wohl Größeres und Schwereres erfahren.“

Gelegenheit geben, mit seiner göttlichen Kraft in ihnen wirksam zu werden und wirksam zu bleiben. Hierher gehören Schriftaussagen wie 2 Kor. 12, 10: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark"; Luk. 18, 27: „Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich"; der ganze Abschnitt 2 Kor. 4, 7 ff. von dem Schatz in gebrechlichen Gefäßen, „auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns"; die göttliche Kraft wird aber wirksam durch Gottes Wort; Eph. 6, 17: „Nehmet das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes"; Joh. 15, 7: „So meine Worte in euch bleiben, so werdet ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch widerfahren"; Röm. 8, 37: „In dem allem überwinden wir weit" (*ὑπερνικῶμεν*, wir sind übersieghaft, gewinnen einen glänzenden Sieg), „um des willen, der uns geliebet hat." Den sieghaften Verlauf schildert der Apostel im Detail 2 Kor. 4, 8 ff. Paulus gebraucht bei der Schilderung Wortspiele, die in der Übersetzung zum Teil schwer wiederzugeben sind: *Ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι, ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι, διωκόμενοι, ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι, ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι, πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ, ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.* Luther schreibt zu 1 Petr. 5, 9 (St. L. IX, 1108) über den Gebrauch des Wortes Gottes im Kampf des Geistes wider das Fleisch: „Nüchtern sollt ihr sein und wachen, aber dazu, daß der Leib geschickt werde" (Luther redet oft davon, wie der Leib in dem Kampf des Geistes wider das Fleisch zu behandeln sei, aber er überschätzt diese paedagogia externa nicht). „Aber damit ist der Teufel noch nicht geschlagen; es geschieht nur darum, daß ihr dem Leibe desto weniger Ursache gebt zu Sünden. Das rechte Schwert ist das, daß ihr stark und fest im Glauben seid. Wenn du Gottes Wort im Herzen ergreifst und hältst mit dem Glauben dran, so kann der Teufel nicht gewinnen, sondern muß fliehen. Wenn du also kannst sagen: Das hat mein Gott gesagt, da stehe ich auf, da wirst du sehen, daß er sich bald wird hinwegmachen; da geht denn Unlust, böse Lust, Zorn, Geiz, Schwermut und Zweifel alles hinweg. Der Teufel ist aber listig und läßt dich nicht gern dazu kommen und greift danach, daß er dir das Schwert aus der Hand nimmt; wenn er dich faul macht, daß der Leib ungeschickt und geneigt wird zu Büberei, so reißt er dir bald das Schwert aus der

Hand. Also hat er Heva auch getan; sie hatte Gottes Wort; wäre sie dran hangen blieben, so wäre sie nicht gefallen. Da aber der Teufel sah, daß sie das Wort so lose hielt, da riß er ihr es aus dem Herzen, daß sie es ließ gehen; und also hatte er gewonnen. (2 Kor. 11, 3; 1 Mos. 3, 4. 13.) Also hat uns St. Peter genugsam unterweiset, wie wir mit dem Teufel streiten sollen. Es kostet nicht viel Hin- und Herlaufens noch irgendein Werk, das du tun kannst, sondern nicht mehr, denn daß du am Worte hangest durch den Glauben. Wenn er kommt und will dich in eine Schwermütigkeit treiben der Sünde halben, so ergreif nur das Gotteswort, das da verheißt Vergebung der Sünden, und erwäge dich darauf, so muß er bald ablassen." 5. Eine wichtige Kampfesregel ist, dem sich regenden bösen Akt des Fleisches sofort den entsprechenden guten Akt entgegenzusetzen, zum Beispiel dem Murren wider Gott das Lob Gottes, den eigenen und anderer Menschen Gedanken und Urteilen über Punkte der Lehre und des Lebens die Gedanken Gottes, wie sie in der Schrift geoffenbart vorliegen.[52] Auch hier ist wieder daran zu erinnern, wie wichtig es sei, daß der Christ nicht nur unaufhörlich mit Gottes Wort umgehe, sondern auch möglichst viele Schriftstellen wörtlich seinem Gedächtnis einpräge, damit er den Angriffen des Fleisches, der Welt und des Teufels, wann und wo sie erfolgen, sofort das zur Sache gehörende Schriftwort entgegenstellen könne. Diese sieghafte Kampfesweise lehrt uns Christus durch sein eigenes Beispiel Matth. 4, 1—11.

---

52) Wie wahr dies ist, wird mit Sicherheit in der Erfahrung gelernt. Man warte nicht mit dem Lob Gottes, bis man Lust dazu im Herzen fühlt, sondern man singe mitten in die Verdrossenheit „Nun danket alle Gott" hinein, so werden Verdrossenheit und Murren weichen. Erscheint uns der Tod gar schrecklich, so korrigieren Schriftworte wie: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein" das schreckliche Bild. Meinen wir in einer bestimmten Trübsal genügenden Grund zu recht tiefer und anhaltender Traurigkeit zu haben, so helfen Worte wie: „Freuet euch in dem HErrn allewege (πάντοτε)!" Gefährlich ist auch der Gedanke, daß die Versuchung zu schwer sei und wir darin umkommen müßten. Diese irrige Auffassung wird gebannt z. B. durch 1 Kor. 10, 13: „Gott ist getreu, der euch nicht lässet versuchen über euer Vermögen." Was speziell die Lehre betrifft, so bekennt selbst Luther: „Ich habe oft des Teufels Argument nicht solvieren können." (IX, 1339.) Aber der Irrtum wurde machtlos und wich, wie der Nebel der Sonne weicht, sobald ihn der Heilige Geist an die Schriftworte erinnerte, die von den angefochtenen Lehren handeln. „Das Wort sie sollen lassen stahn." Vgl. Luthers gewaltige Ausführung über die Fähigkeit nicht bloß der Lehrer, sondern aller Christen, allen Irrtum abzuweisen, sobald sie sich auf Gottes Wort ohne Glosse stellen. (Zu 1 Petr. 3, 15. St. L. IX, 1235 ff.)

6. Die Mittel, durch welche die Heiligung gewirkt wird.

Mittel der Heiligung ist, genau geredet, nur das, wodurch der alte Mensch getötet und der neue Mensch gestärkt wird, also das Evangelium (die Gnadenmittel), nicht das Gesetz. Es wurde bereits dargelegt, daß nur das Evangelium die Sünde entthront, während das Gesetz sie mehrt.[53] Doch kommt das Gesetz auch bei der Heiligung zur Verwendung, insofern es dem Evangelium dient. Carpzov legt im Gegensatz zu ungenauen Reden einiger lutherischer Theologen dar, daß nur das Evangelium (solum evangelium) Mittel (organum) der Erneuerung und Heiligung sei. Das Gesetz werde „nur zu einem gewissen Gebrauch von dem Evangelium hinzugenommen" (assumi).[54] Fragen wir, in welcher Beziehung das Gesetz zu Hilfsdiensten „hinzugenommen" werde, so ist folgendes zu sagen: Weil der Christ noch das Fleisch an sich hat und nach dem Fleisch geneigt ist, die anklebende Sünde geringzuachten, so muß ihm durch das Gesetz noch immerfort seine Sünde und Verdammungswürdigkeit geoffenbart werden. Denn wo die Erkenntnis der Sünde aufhört, da hört auch der Glaube an die Vergebung oder der Glaube an das Evangelium auf.[55] Damit wäre aber die Quelle der Heiligung und der guten Werke verstopft. Dem alten Menschen nach ist der Christ ferner geneigt, sich eigene Gedanken über ein heiliges, gottgefälliges Leben zu machen, ja Sünden für Tugenden und Tugenden für Sünden zu halten. Bei dieser vom Fleisch ausgehenden Trübung der Erkenntnis des heiligen Willens Gottes dient auch dem Christen

---

53) Röm. 6, 14; 7, 5. 6; Jer. 31, 31 ff.

54) Disputatt. isagog., p. 1146 sq.; bei Baier III, 308 sq. Auch Baier redet ungenau, wenn er sich so ausdrückt: Causa instrumentalis (renovationis) ex parte Dei sunt verbum *legis* et evangelium, also Gesetz und Evangelium koordiniert. Zweideutig ist auch der Ausdruck Baiers: Lex concupiscentias carnis in renatis reliquas *supprimit.* Das supprimere ist nur wahr in bezug auf gewisse äußere Ausbrüche des Fleisches (F. C. 645, 24), nicht in bezug auf die *concupiscentiae* carnis. Baier beruft sich für die Unterdrückung der Lüste des Fleisches durch das Gesetz auf Gal. 5, 15. 16. Aber an dieser Stelle wird die Unterdrückung der Lüste des Fleisches dem Geist, nicht dem Gesetz, zugeschrieben. Das von Walther angeführte Zitat aus Carpzov ist als Korrektur Baiers gemeint. Carpzov sagt: *Lex* quidem in renovatione dicitur „*inscribi* in corda", Ier. 31, 33, sed non *inscribere.* Inscriptio fit per *evangelium* solum. Ex quo solo renascimur, ex eo etiam *renovamur.* Iam ex solo evangelio renascimur. Ergo ex solo evangelio etiam renovamur. Neque obest, quod lex *aliquem usum* in renovatione praestet.

55) Vgl. Luther gegen die Antinomer. St. L. XX, 1646.

das Gesetz als „Regel“, das heißt, es zeigt ihm immerfort die rechte Gestalt eines gottgefälligen Lebens und die wahrhaft christlichen Werke.[56] Aber die Kraft, die rechten Werke zu tun und die bösen zu unterlassen, kommt immer nur aus dem Evangelium. Paulus ermahnt die Christen, ihre Leiber Gott zum Opfer darzugeben (παραστῆσαι), *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ*, Röm. 12, 1, und zur Liebe gegen Gott und untereinander fordert Johannes auf mit der Begründung, *ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς*, 1 Joh. 4, 19. 11. Das Evangelium muß in jedem Fall das Gesetz ins Herz schreiben.[57] Luther erinnert daran, daß Prediger an dem Defizit in der Heiligung und in guten Werken dadurch schuld werden, daß sie die Heiligung und die guten Werke anstatt mit dem Evangelium durch das Gesetz bewirken wollen.[58] — Es ist die Frage behandelt worden, in welcher Beziehung die besonderen Lebensführungen — Armut und Reichtum, Krankheit und Gesundheit, Unglück und Glück — zur Heiligung stehen. Es ist zu sagen: Diese äußeren Dinge wirken nicht an sich zur Heiligung mit, sondern insofern sie in Gottes Hand[59] zu Gottes Wort führen und beim Wort erhalten. Dasselbe ist von dem Brauch des Gesetzes zu sagen, wonach das Gesetz auch das Fleisch der Christen durch Schrecken mit der Hölle und Plagen äußerlich im Zaum halten soll.[60] Ein gewaltiges

56) Konkordienformel 644, 20: „So ist auch solche Lehre des Gesetzes den Gläubigen darum nötig, auf daß sie nicht auf eigene Heiligkeit und Andacht fallen und unter dem Schein des Geistes Gottes eigen erwählten Gottesdienst ohne Gottes Wort und Befehl anrichten.“ So auch 640, 3.

57) Konkordienformel 642, 11: „Das Gesetz sagt wohl, es sei Gottes Wille und Befehl, daß wir im neuen Leben wandeln sollen, es gibt aber die Kraft und Vermögen nicht, daß wir's anfangen und tun können, sondern der Heilige Geist, welcher nicht durch das Gesetz, sondern durch die Predigt des Evangelii gegeben und empfangen wird, Gal. 3, erneuert das Herz.“

58) Zu Röm. 12, 1. St. L. XII, 318 f. Walther, Pastorale, S. 86 ff.

59) An sich wirken sie — aus Schuld der *σάρξ* — entweder Murren und Verzweiflung oder Hochmut und Selbstruhm.

60) Konkordienformel 645, 24: „Denn der alte Adam, als der unstellig', streitig' Esel (quasi asinus indomitus et contumax), ist auch noch ein Stück an ihnen, das nicht allein mit des Gesetzes Lehre, Vermahnung, Treiben und Drohen, sondern auch oftmals mit dem Knüttel der Strafen und Plagen in den Gehorsam Christi zu zwingen.“ Diese Formulierung entspricht Schriftausdrücken wie 1 Kor. 9, 27: *ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ*. Die Konkordienformel weist in diesem Zusammenhange (643, 19) auch auf die Tatsache hin, daß die Christen ihrem Fleische nach nicht frömmer sind als die Gottlosen, und daß daher dem „alten Adam“ der Christen gegenüber nur Zwangsmaßregeln am Platze sind.

Beispiel für diesen Gebrauch des Gesetzes haben wir Mark. 9, 42—48, wo Christus zur schonungslosesten Selbstzucht (Hand und Fuß abhauen, Auge ausreißen) ermahnt, indem er dreimal mit denselben Worten auf die Ewigkeit der Höllenstrafen hinweist.

7. Die Notwendigkeit (necessitas) der Heiligung und der guten Werke.

Die Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke hat viel Diskussion hervorgerufen. Zum Teil lagen Wortstreitigkeiten vor, weil die Worte „notwendig" und „frei" mehrdeutig sind. Darauf weist auch die Konkordienformel (625, 4) hin: „Solcher Streit hat sich anfangs über den Worten necessitas und libertas, das ist ‚notwendig' und ‚frei', zugetragen, weil besonders das Wort necessitas, nötig, nicht allein die ewige, unwandelbare Ordnung, nach welcher alle Menschen Gott zu gehorsamen schuldig und pflichtig sein, sondern auch zuzeiten einen Zwang heißt, damit das Gesetz die Leute zu den guten Werken dringet." Aber es traten bei der Diskussion auch nicht selten Differenzen in der Sache hervor. Auch darauf macht die Konkordienformel (625, 5) aufmerksam: „Nachmals hat man nicht allein von den Worten disputiert, sondern [auch] auf das heftigste die Lehre an ihr selbst angefochten und gestritten, daß der neue Gehorsam in den Wiedergebornen von wegen obermeldter Ordnung nicht nötig sei." Den Irrtümern und unvorsichtigen Redeweisen, die in bezug auf diesen Punkt auch innerhalb der lutherischen Kirche laut geworden waren,[61]) ist der vierte Artikel

61) Leipziger Interim (Melanchthon usw.): „Wie nun dieses wahrhaftige Erkennen" (Gottes und Christi) „in uns leuchten muß, also ist gewißlich wahr, daß diese Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung und andere, in uns sein müssen und zur Seligkeit nötig sein." (Gieseler III, 1, S. 364.) — Georg Major: „Das bekenne ich aber, daß ich vormals gelehret und noch lehre und förder alle mein Lebtag also lehren will, daß gute Werk' zur Seligkeit nötig sind, und sage öffentlich und mit klaren und deutlichen Worten, daß niemands durch böse Werke selig werde, und daß auch niemands ohne gute Werk' selig werde, und sage mehr, daß, wer anders lehret, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht." (Auf des Ehrw. Herrn Niklas v. Amsdorfs Schrift Antwort G. Majors. Wittenb. 1552, c. I. Bei Gieseler III, 2, S. 213 f.) Derselbe sagt ein Jahr später, 1553 (im Sermon von St. Pauli Bekehrung, Vorrede), die guten Werke seien nötig, nicht die Seligkeit zu erlangen, sondern sie „zu behalten und nicht wiederum zu verlieren". (Gieseler III, 2, S. 214.) Ebenso seit 1554 Justus Menius (Salig III, 46; Frank II, 223). Vgl. über die majoristischen Streitigkeiten Salig I, 628 ff. 637 ff.; Schlüsselburg, Catalogus, Bd. VII; Walch, Streitigk. innerhalb usw. I, 98 ff.; Arnold I, 939 ff.; Walch,

der Konkordienformel entgegengesetzt. Die Schriftlehre läßt sich so zusammenfassen:

Erstens: Die Heiligung und die guten Werke sind nicht nötig zur Seligkeit. Dies ist Schriftlehre, weil die Schrift dem Glauben vom ersten Augenblick seines Daseins an nicht nur die Vergebung der Sünden, sondern auch die Seligkeit zuspricht ohne des Gesetzes Werke, also ganz abgesehen von der Heiligung und den guten Werken. Der Schriftbeweis der Konkordienformel ist völlig genügend. Sie verweist (531, 7) auf die Schriftstellen Röm. 4, 6; Eph. 2, 8: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die guten Werke gleichsowohl, wenn von der Seligkeit gefragt wird, als im Artikel der Rechtfertigung vor Gott gänzlich ausgeschlossen werden sollen, wie der Apostel mit klaren Worten bezeuget, da er also geschrieben: ‚Nach welcher Weise auch David sagt, daß die Seligkeit sei allein des Menschen, welchem Gott zurechnet die Gerechtigkeit ohne Zutun der Werke, da er spricht: Selig sind die, welchen ihre Ungerechtigkeit nicht zugerechnet wird', Röm. 4. Und abermal: ‚Aus Gnaden seid ihr selig worden; Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme', Eph. 2." Schriftlehre ist, was Luther so ausdrückt: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Auch der verbesserte Majorismus, wonach gute Werke zwar nicht zur Erlangung, wohl aber zur Erhaltung der Seligkeit nötig seien,[62] ist schriftwidrig. Er ist ebenfalls durch die Schriftaussagen widerlegt, in denen dem Glauben von allem Anfang an der Besitz auch der Seligkeit zugesprochen wird. Bei der Annahme, daß die Werke die Erhaltung der Seligkeit besorgen, ergäbe sich, wie die Konkordienformel erinnert, die wunderliche Situation, „daß der Glaube allein im Anfang die Gerechtigkeit und Seligkeit ergreife und danach sein Amt den Werken übergebe, daß dieselbigen hinfürder den Glauben, die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit erhalten müßten". (631, 34.) Es ergäbe sich eine Absetzung des Glaubens als Mittels der Erlangung der Seligkeit. Demgegenüber weist die Konkordienformel darauf hin, daß nach der Schrift nicht bloß der Anfang, sondern auch der Bestand des

---

Bibliotheca Theol. II, 617 sqq.; Frank, Theol. der F. C. II, 216 ff.; Thomasius, Bekenntnis usw., S. 99 ff., fast wörtlich wieder abgedruckt in Thomasius, Dogmengesch.[2] II, 472 ff.; Seeberg, Dogmengesch. II, 352 ff.; K. Thieme sub. „Gute Werke" in RE.[3] XXI, 110 ff., besonders 120 ff.

62) Note 61.

Gnadenstandes allein durch den Glauben vermittelt werde: „Paulus gibt Röm. 5 dem Glauben nicht allein den Eingang zur Gnade, sondern auch, daß wir in der Gnade stehen und uns rühmen der zukünftigen Herrlichkeit, das ist, Anfang, Mittel und Ende gibt er alles dem Glauben allein. Item Röm. 11: ‚Sie sind zerbrochen um ihres Unglaubens willen, du aber stehest durch den Glauben'; Kol. 1: ‚Er wird euch darstellen heilig und unsträflich vor ihm selbst, so ihr anders bleibet im Glauben'; 1 Petr. 1: ‚Wir werden aus Gottes Macht durch den Glauben bewahret zur Seligkeit'; item: ‚Ihr werdet das Ende eures Glaubens davonbringen, nämlich der Seelen Seligkeit.'" Kurz, es widerspricht direkt der Schrift, wenn Major, Menius und andere von der Notwendigkeit der guten Werke, sei es zur Erlangung, sei es zur Erhaltung der Seligkeit, redeten.

Doch, wenn Major und seine Anhänger von der Notwendigkeit der guten Werke, sei es zur Erlangung, sei es zur Erhaltung der Seligkeit, redeten, so meinten sie eigentlich, daß gute Werke zur Erhaltung des Glaubens nötig seien. Und dies führt uns auf die eigentliche böse Quelle des Majorismus. Es ist dies der Semipelagianismus oder Synergismus.[63] Denn ist die synergistische Behauptung wahr, daß die Bekehrung oder die Entstehung des Glaubens vom rechten menschlichen Verhalten oder von der Unterlassung des bösen Verhaltens abhängig ist, so ist es nur konsequent, auch die Erhaltung des Glaubens von menschlichen guten Werken oder der Unterlassung von bösen Werken abhängig zu machen. Mit Recht ist sowohl in alter als auch in neuerer Zeit darauf hingewiesen worden, daß Georg Major keineswegs der Erfinder der Redeweise war, die den sogenannten majoristischen Streit veranlaßte, nämlich der Redeweise, daß gute Werke zur Seligkeit nötig seien. Der spätere Melanchthon hatte unter dem Einfluß seines Synergismus den Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit schon 1536 und früher aufgestellt und verteidigt.[64] Durch Luthers energisches Eingreifen wurde Melanch-

63) Hierauf wurde mit Recht von den Gegnern Majors hingewiesen. (Salig 1, 640.)

64) Frank verweist (2, 151) auf Melanchthons Loci vom Jahre 1535. Man lese nach Disputatio Philippi Melanchthons mit D. Martin Luther, allein gehalten über dem Artikel von der Rechtfertigung, Anno 1536. (Erl. A. 58, 339 ff.) Philippus: Ist dieser Spruch wahr: Die Gerechtigkeit der Werke ist nötig zur Seligkeit? Lateinisch (S. 353): Philippus: Utrum haec praepositio sit vera: Iustitia operum est necessaria ad salutem?

thon bewogen, seinen Satz fallen zu lassen.[65] Daß Melanchthon von seinem Irrtum nicht geheilt war, geht nicht nur aus späteren Äußerungen und Schriften, sondern auch daraus hervor, daß sich im Leipziger Interim die Worte finden: „daß diese Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung und andere, in uns sein müssen und zur Seligkeit nötig sein".[66] Der synergistische Charakter des Majorismus tritt noch besonders an einem Schluß hervor, der bis auf diesen Tag den Synergismus kennzeichnet. Es ist dies der Schluß: Wenn zugestanden werden muß, daß der Mensch durch böses Tun Gottes Werk hindern und zerstören kann, so muß auch zugegeben werden, daß der Mensch durch die Unterlassung des bösen Tuns oder durch das Tun guter Werke die Entstehung und die Erhaltung des Glaubens fördern kann. So sehen wir, daß zu unserer Zeit z. B. Luthardt meint, durch Berufung auf Matth. 23, 37: „Ihr habt nicht gewollt" einen Schriftbeweis für die Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung geführt zu haben.[67] Daß in Majors Gedanken derselbe Paralogismus die Verwirrung anrichtete, geht gerade auch aus der Äußerung hervor, in welcher er sich zur Verfluchung aller derer versteigt, die seinen Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit nicht annehmen wollen. Er begründet nämlich seinen Satz mit der Tatsache, „daß niemands durch böse Werke selig werde". Major schwebte also die Gedankenverbindung vor: Wie böse Werke der Seligkeit, weil des Glaubens, verlustig machen, so muß man, damit das Rechenexempel stimme, auch sagen, daß gute Werke zur Erhaltung des Glaubens und damit der Seligkeit nötig sind. Auch in diesem falschen Schluß war Melanchthon schon vorangegangen in der Ausgabe der Loci vom Jahre 1543. Frank: „Unter den Ursachen nämlich, um derer willen gute Werke zu tun seien, wird hier die necessitas *retinendae* fidei genannt, quia Spiritus Sanctus *expellitur* et perturbatur, cum admittuntur peccata contra conscientiam." [68] Daher gilt es, das Verhältnis klar zu erkennen, in dem einerseits böse Werke, anderer-

---

65) Vgl. Thomasius, Das Bekenntnis der ev.-luth. K. usw., S. 100.

66) Note 61.

67) Dogmatik, S. 284.

68) Theol. d. F. C. II, 151. Corp. Ref. XXI, 775. Auch Menius stellt die zwei Sätze: 1. daß „neuer Gehorsam gegen Gott . . . sei auch nötig zur Seligkeit", 2. „so man nach erlangter Vergebung wider das Gewissen sündige, daß man dadurch verliere Leben und Seligkeit" als gleich wahr nebeneinander. (Verantwortung Justi Menii auf M. Flacii Illyrici giftige Verleumdung. Wittemb. 1557, Fol. Nr. 4; bei Thomasius, Bekenntnis usw., S. 103 f.)

seits gute Werke zum Glaubensstand des Christen stehen. Die Schriftlehre läßt sich kurz so zusammenfassen: „Böse Werke zerstören den Glauben, aber gute Werke erhalten nicht den Glauben."

Die Schrift lehrt erstlich sehr klar und entschieden, daß böse Werke den Glauben zerstören. Die Schrift sagt von den Leuten, die durch böse Werke das gute Gewissen von sich stießen, daß sie am Glauben Schiffbruch erlitten haben, *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*.[69] Die Konkordienformel verweist auf die ganze Klasse von Schriftaussagen, die so lauten: „Lasset euch nicht verführen: weder die Hurer noch die Abgöttischen noch die Ehebrecher noch die Weichlinge noch die Knabenschänder noch die Geizigen noch die Trunkenbolde noch die Lästerer noch die Räuber werden das Reich Gottes ererben."[70] Dasselbe bezeugt das lutherische Bekenntnis.[71] Die Heilige Schrift offenbart uns auch den Grund für die Tatsache, daß böse Werke den Glauben zerstören. Nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist ist die causa efficiens des Glaubens im Menschenherzen. Weil nun durch böse Werke der Heilige Geist betrübt wird und schließlich aus dem Herzen weicht, so zerstören böse Werke den Glauben. Daher die Mahnung Eph. 4, 30: „Betrübet nicht (*μὴ λυπεῖτε*) den Heiligen Geist Gottes, damit ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung." Der Heilige Geist, der mit dem Glauben in das Menschenherz eingezogen ist, ist, wie ein Geist des Glaubens,[72] so auch ein Geist der Heiligung und der guten Werke.[73] Er mahnt und treibt innerlich unaufhörlich zur Meidung des Bösen und zum Tun des Guten.[74] Wird der Heilige Geist an diesem Stück seiner

---

69) 1 Tim. 1, 18—20; 2 Tim. 2, 16—18.

70) Konkordienf. 630, 32; 1 Kor. 6, 9 ff.; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; Röm. 8, 13; Kol. 3, 6.

71) Konkordienf. 630, 31: „Dieser falsche epikurische Wahn ist ernstlich zu strafen und zu verwerfen, daß etzliche dichten, es könne der Glaube und die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit durch keine, auch mutwillige und vorsätzliche Sünde oder böse Werke verloren werden."

72) 2 Kor. 4, 13: *τὸ πνεῦμα τῆς πίστεως*. Meyer z. St.: „Die *πίστις*, welche der Geist wirkt, war bei David Gottvertrauen, bei Paulus der Glaube an das Heil in Christo." Richtig in bezug auf Paulus und alle Christen. Aber auch Davids „Gottvertrauen" war Glaube an das Heil in Christo, wie David ausdrücklich selbst sagt 2 Sam. 23, 1.

73) Gal. 5, 22: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit."

74) Es geht freilich auch bei den wahren Christen wegen des ihnen anklebenden Fleisches nicht ohne fortwährende Hinderung des Heiligungswerkes des Hei-

Wirksamkeit beharrlich gehindert, so hört er auch auf, den Glauben zu wirken. Daher ist mit allem Ernst festzuhalten und unaufhörlich in der Kirche zu lehren, daß böse Werke den Glauben zerstören.

Aber andererseits ist nicht zu sagen, daß gute Werke den Glauben im Menschenherzen erhalten. Freilich sind die guten Werke, weil eine vom Heiligen Geist gewirkte Betätigung des Glaubens, für die Christen ein Kennzeichen ihres Glaubens und Gnadenstandes (testimonium externum Spiritus Sancti de fide et statu gratiae). Die Christen sollen auch aus diesem Grunde allen Fleiß in guten Werken beweisen.[75] Aber der Satz, daß gute Werke den Glauben und damit die Seligkeit erhalten, stellt alles auf den Kopf, was die Schrift vom Verhältnis des Glaubens zu den guten Werken sagt. Die guten Werke erhalten nicht den Glauben, sondern umgekehrt: der Glaube erhält die guten Werke, so gwiß nach der Schrift die guten Werke in jedem Fall nur Wirkung, Frucht und Folge des Glaubens an die Vergebung der Sünden um Christi willen sind.[76] Man muß sich wundern, daß innerhalb der lutherischen Kirche der Satz von der Erhaltung des Glaubens durch die guten Werke oder durch die Unterlassung von bösen Werken im Ernst behauptet und verteidigt werden konnte. Major und Genossen wurden deshalb mit Recht an den Selbstwiderspruch erinnert, in dem sie sich bewegten, wenn sie einerseits festzuhalten behaupteten, daß die guten Werke nur Früchte und Wirkungen des Glaubens seien, andererseits doch den Satz verfochten, daß der Glaube von den guten Werken erhalten werde. Der majoristische Satz ist ebenso sinnlos, als wenn jemand behaupten wollte, daß die Früchte den Baum tragen, anstatt umgekehrt. Einen vernünftigen Sinn erhält der Majorismus erst dann, wenn man die guten Werke nicht lediglich Frucht und Folge des Glaubens sein läßt, sondern die guten Werke vor den Glauben stellt. Er gehört in das semipelagianisch-synergistische und damit in das römische Lager, wohin ihn auch die Konkordienformel ausdrücklich verweist (631, 35):

ligen Geistes ab. Daß sie darüber nicht den Glauben verlieren, kommt daher, daß sie in der „täglichen Buße" (poenitentia continuata, quotidiana) stehen. Sie tragen Leid über ihre peccata commissionis und omissionis (Paulus, Röm. 7, 24), ergreifen im Glauben die Vergebung der Sünden und behalten durch die Vergebung der Sünden die Herrschaft über die Geschäfte des Fleisches, Röm. 6, 14: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade."

75) 2 Petr. 1, 10. Konkordienf. 630, 33.

76) Vgl. die ausführliche Darlegung S. 6 ff.

„Billig soll verworfen werden, was im Trientischen Concilio geschlossen, und was sonst mehr auf dieselbe Meinung ist gerichtet worden, daß unsere guten Werke die Seligkeit erhalten, oder daß die empfangene Gerechtigkeit des Glaubens oder auch der Glaube selbst durch unsere Werke entweder gänzlich oder ja zum Teil erhalten und bewahrt werden." Der römische Charakter des Majorismus sollte unumwunden zugegeben werden. Jede Verteidigung desselben gerät in Gegensatz sowohl zur Logik als zur Schriftlehre von der Rechtfertigung. Neuere Theologen haben versucht, Major mit der guten Absicht zu entschuldigen, „die Notwendigkeit der dem Glauben entsprießenden Erneurung und guten Werke geltend zu machen".[77] Aber zwischen „der Notwendigkeit der dem Glauben entsprießenden Erneurung und guten Werke" und der Behauptung, daß die Werke den Glauben erhalten, ist nicht der geringste logische Zusammenhang. Im Gegenteil, so gewiß die Erneurung und die guten Werke nur Früchte des Glaubens sind, so gewiß erhalten sie nicht den Glauben, sondern werden die Werke vom Glauben erhalten, wie bereits dargelegt wurde. — Sodann vergegenwärtige man sich die Situation, die sich in bezug auf die tatsächliche Erlangung der Seligkeit aus dem Majorismus ergibt. Erhalten die guten Werke den Glauben und damit die Seligkeit, so kommt die Sache so zu stehen, daß nicht mehr der Glaube das einzige Mittel zur Erlangung der Seligkeit ist, sondern die guten Werke treten als Mittel der Erlangung der Seligkeit neben den Glauben, ja an die Stelle des Glaubens. Der Mensch erlangt die Seligkeit dann nicht mehr durch den Glauben minus Werke, sondern durch den Glauben plus der Werke. Das ist aber genau die römische Lehre von der fides caritate formata. Auch Luthardt[78] sagt richtig von Majors Lehre: „Damit wird der Fortbestand der Gemeinschaft mit Gott auf Glaube und neuen Gehorsam zugleich zurückgeführt." Selbst Thomasius erkennt dies schließlich an, wenn er von Majors und Menius' Sätzen sagt: „Die Seligkeit des Menschen hat immer noch zwei Faktoren: das Gnadenwerk Gottes durch Christum für uns und das Werk des Geistes in uns; das Vertrauen auf jenes und den Gehorsam gegen dieses. Der Glaube gibt im Fortgang des christlichen Lebens seine prinzipielle

77) Thomasius, Das Bekenntnis der ev.-luth. K. in der Konsequenz seines Prinzips, S. 105 f.; Seeberg, Dogmengesch. II, 352.

78) Dogmatik, S. 321.

Bedeutung zwar nicht ganz ab an die Heiligung, aber er teilt sie mit ihr und verliert sie dadurch doch."[79] — Man hat ferner zugunsten des Majorismus geltend gemacht, daß er die guten Werke, welche er als nötig zur Seligkeit bezeichne, nicht als Verdienst angesehen haben wolle. So schon Major selbst.[80] Dieser Einwand macht besonderen Eindruck auf neuere Theologen. Und doch haben wir hier nur dieselbe Selbsttäuschung und Täuschung, der wir schon bei den Lehren von der Bekehrung und der Rechtfertigung begegneten. Auch die facultas se applicandi ad gratiam, das rechte Verhalten, die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens usw. soll in bezug auf das Zustandekommen der Bekehrung kein Verdienst in sich schließen, aber das Genannte muß da sein als etwas, wovon — neben der Gnade Gottes — die Bekehrung auch abhängt (conditio sine qua non). Ebenso sollen bei der Rechtfertigung die Werke nicht als Verdienst gegenwärtig sein, sondern nur als etwas, ohne das die Rechtfertigung nicht zustande kommt.[81] Wir wiesen schon früher nach, daß hier nur ein Spielen mit Worten vorliegt.[82] Man schreibt dem, was man nicht „Verdienst" nennen will, dennoch die Wirkung eines Verdienstes zu, nämlich, „daß wir durch dieses ganz Geringe die Gerechtigkeit und die Gnade erlangen".[83] So steht es auch in bezug auf die Redeweise Majors, daß gute Werke zwar nicht als Verdienst, aber dennoch zur Seligkeit nötig seien. Bei dieser Rede wird der nach seiner Seligkeit Fragende den Blick vom Evangelium, das die Seligkeit um Christi willen „ohne Gesetz" und „ohne des Gesetzes Werke"

---

79) Das Bekenntnis usw., S. 108.

80) Auf des Ehrw. Herrn Niklas von Amsdorfs Schrift Antwort: „Daß, wiewohl wir also lehren, daß die Werke zur Seelen Seligkeit vonnöten, daß dennoch solche gute Werke das nicht wirken oder verdienen können oder mögen, daß uns die Sünde vergeben, die Gerechtigkeit zugerechnet, der Heilige Geist und das ewige Leben gegeben werden; denn solche herrliche himmlische Güter sind uns allein durch den Tod unsers einigen Mittlers und Heilands JEsu Christi erworben und müssen allein durch den Glauben empfangen werden. Dennoch müssen auch gute Werke, nicht als Verdienst, sondern als schuldiger Gehorsam gegen Gott, vorhanden sein." (Bei Gieseler III, 2, 214.) In diesem Sinn traten auch die Wittenberger Studenten für Major ein. (Salig I, 646.) — Besonders urgiert Major das „nicht als Verdienst" in Testamentum Doctoris Georgii Maioris 1570, B 2; bei Schmid-Hauck, S. 377.

81) *Praesentia* bonorum operum ad iustificationem necessaria est.

82) In bezug auf die Bekehrung II, S. 579 f.; in bezug auf die Rechtfertigung S. 645 f.

83) Luther, II, S. 580.

zusagt, abwenden und nach den Werken Umschau halten, die angeblich zur Seligkeit nötig sind, und so tatsächlich doch die Erlangung der Seligkeit auf die Werke gründen und damit auf das Gebiet des Gesetzes verlegen. Auf diesen Trug weist deshalb auch die Konkordienformel noch sehr nachdrücklich hin. Sie rechnet unter die Redeweisen, welche in der Kirche „nicht gelehrt, verteidigt oder beschönet (pingendae) werden sollen", auch die Redeweise: „Man solle wohl den Glauben auf der Werke Verdienst nicht setzen, aber man müsse sie dennoch gleichwohl haben als nötige Dinge zur Seligkeit" und: „Ob wir gleich die Werke erfordern als nötig zur Seligkeit, so lehren wir doch nicht das Vertrauen auf die Werke setzen." Kurz, man kann nicht umhin, die majoristischen Sätze ihrem Inhalt nach in das römische Lager zu verweisen. Und wie ihr Inhalt römisch ist, so auch ihre Wirkung in bezug auf die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit. Denn sind gute Werke zur Erhaltung des Glaubens und der Seligkeit nötig, so ist, wie die Konkordienformel erinnert (629, 23), „den angefochtenen, betrübten Gewissen" der Trost des Evangeliums, welches Gnade und Seligkeit ohne Werke zusagt, genommen, während bei den Sicheren „die Vermessenheit eigener Gerechtigkeit und das Vertrauen auf eigene Werke" gestärkt wird.[84]

Der Majorismus meinte und meint, hinter Hebr. 12, 14: „Ohne Heiligung wird niemand den HErrn sehen" Deckung zu finden. In bezug auf diese Stelle ist ein Doppeltes zu sagen: 1. Die Heiligung, zu der hier aufgefordert wird, setzt den Glauben, der die Seligkeit bereits besitzt (Eph. 2, 8; Joh. 5, 24), voraus. Christen heiligen sich, insofern sie im Glauben bereits den Himmel haben, Kol. 3, 1 ff.; 2 Kor. 7, 1. Insofern wir unsern Schatz im Himmel haben, lassen wir den Kot dieser Erde fahren. 2. Die Worte dieser Stelle sind eine Warnung vor fleischlicher Sicherheit, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht. Sie gehören also zum Gesetz. Nun muß freilich das Gesetz auch den Christen noch gesagt werden, nämlich insofern sie noch zu fleischlicher Sicherheit geneigt sind und

84) Die Ministerien von Lübeck, Hamburg, Braunschweig und Magdeburg sagen bei Schlüsselburg VII, 598 sq.: Necessitas operum requisita ad salutem conditionem addit doctrinae fidei, salutem *incertam* facit et inducit conscientias *in dubitationem*. Si bona opera necessaria sunt ad salutem, incerta est promissio, dubia salus, conscientiae necesse habent haesitare et angi de salute. Semper disputabunt et quaerent, quot, quanta et qualia opera sint necessaria, et an habeant opera, quae necessaria sint ad salutem.

der Heiligung vergessen. In diesem Sinne, nämlich im Sinne der Warnung vor fleischlicher Sicherheit, steht auch die Aussage da: „Ohne Heiligung wird niemand den HErrn sehen.“ Es folgen nämlich unmittelbar die Worte: „Sehet darauf (ἐπισκοποῦντες), daß nicht jemand Gottes Gnade versäume, daß nicht eine bittere Wurzel aufwachse und Unfrieden anrichte, und viele durch dieselbe verunreiniget werden; daß nicht jemand sei ein Hurer oder ein Gottloser wie Esau, der um einer Speise willen seine Erstgeburt verkaufte.“ Kurz, es liegt auf der Hand, daß diese Worte zur Predigt des Gesetzes gehören, und es liegt somit auch auf der Hand, daß diese Worte nicht anzuführen sind bei Beantwortung der Frage, wodurch der vom Gesetz zur Hölle verurteilte Sünder die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Gnade und Seligkeit ergreife und bewahre. Dies geschieht bekanntlich durch den Glauben an das Evangelium ohne des Gesetzes Werke, also auch ohne die Hebr. 12, 14—16 beschriebenen Werke. Man muß, wie Luther immer wieder erinnert, des Gesetzes und alles dessen, was es von uns fordert, ganz und gar vergessen, wenn es sich darum handelt, wodurch wir Gottes Gnade und die Seligkeit erlangen. Darum ist auch in bezug auf Hebr. 12, 14—16 zu sagen, daß die Stelle, wie alle andern Stellen, die gute Werke fordern, zum Gesetz gehören (sunt phrases legales), gegen die fleischliche Sicherheit (contra fucatam fidem) gerichtet und aus dem Artikel von der Rechtfertigung und Erlangung der Seligkeit fernzuhalten ist. — Im Anschluß an die Hebräerstelle sei noch auf eine Verteidigung des Majorismus hingewiesen, die ebenfalls eine Vermischung von Gesetz und Evangelium in sich schließt. Beide, Major und Menius, behaupteten: wenn der Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit auch auf dem Gebiet der Rechtfertigung nicht wahr sei, so habe er doch auf dem Gebiet der *obedientia* des neuen Menschen seine Berechtigung.[85]

---

85) Major in „Bekenntnis von dem Artikel der Justifikation“, B. 2: „Die guten Werke, so Gott geboten, und der neue Gehorsam sind den Gläubigen zur Seligkeit nötig, nicht dieselbe damit zu verdienen, welche sie allbereits aus Gnaden allein durch den Glauben haben, sondern als Wirkung des wahrhaftigen Glaubens.“ (Bei Thomasius, Bekenntnis usw., S. 102.) Menius in „Von der Bereitung zum seligen Sterben“: „Fähet auch in den Gläubigen an Gerechtigkeit und Leben, welcher Anfang in diesem Leben . . ., ob er wohl noch ganz schwach und unvollkommen ist, ist er gleichwohl zur Seligkeit nötig und wird künftiglich nach der Auferstehung vollendet.“ (Bei Salig III, 55.)

Dagegen ist zu sagen: Auch auf dem Gebiet des neuen Gehorsams sind die guten Werke nicht nötig zur Seligkeit. Der neue Gehorsam ist Erfüllung des Gesetzes.[86] Und so gewiß die Erlangung der Seligkeit nicht von der Erfüllung des Gesetzes abhängig ist, so gewiß ist auch der neue Gehorsam nicht nötig zur Seligkeit.

Im Gegensatz zu Majors Behauptung, daß gute Werke zur Seligkeit nötig seien, stellte Nikolaus von Amsdorf den Satz auf: gute Werke seien zur Seligkeit schädlich.[87] In bezug auf Amsdorfs Redeweise deutet die Konkordienformel zunächst an, daß sie ursprünglich gut gemeint war, nämlich dahin, daß das Vertrauen auf gute Werke zur Erlangung der Gnade und der Seligkeit schädlich sei. Sehr nachdrücklich wiederholt hier die Konkordienformel: „Wenn jemand die guten Werke in den Artikel von der Rechtfertigung ziehen, seine Gerechtigkeit oder das Vertrauen der Seligkeit darauf setzen, damit die Gnade Gottes verdienen und dadurch selig werden wolle: hierauf sagen nicht wir, sondern sagt Paulus selbst und wiederholet's zum drittenmal Phil. 3, daß einem solchen Menschen seine Werke nicht allein unnützlich und hinderlich, sondern auch schädlich sein." Nach dieser Darlegung wendet sich aber das Bekenntnis auch ganz entschieden gegen Amsdorfs Redeweise. Daraus, daß das Vertrauen auf gute Werke schädlich ist, folge keineswegs, „daß man simpliciter und also bloß (nude) dahin sagen solle: Gute Werke sind den Gläubigen zu und an der Seligkeit schädlich". Gute Werke sind nicht schädlich, sondern mit allem Fleiß zu tun: 1. weil sie den Christen eine „Anzeigung" (ἔνδειξις) der Seligkeit sind, nach Phil. 1, 28; 2. weil sie „Gottes Willen und ausdrücklichen Befehl" haben; 3. weil Gott den guten Werken eine „herrliche Belohnung in diesem und künftigen Leben verheißet". Darum sei die Redeweise von der Schädlichkeit der guten Werke zur Seligkeit als schriftwidrig und ärgerlich, weil Zucht und Ehrbarkeit schwächend, zu meiden.[88] — In bezug auf Major ist noch nachzutragen, daß er später (1558) erklärte, er wolle „niemand zu fernerem Zank Ursach' geben, mit Erbietung, dieser Worte: ‚Gute Werke sind zur Seligkeit vonnöten' von

86) Röm. 13, 8—10.

87) „Daß die Propositio: Gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte wahre christliche Propositio sei, durch die Heiligen Paulum und Lutherum gelehret und gepredigt. Niklas von Amsdorf 1559." (Salig I, 642.)

88) Konkordienformel 632, 37—40.

wegen der falschen Deutung nicht weiter zu gebrauchen, wie ich mich denn der Worte schon etliche Jahre enthalten".[89] Aus diesen Worten geht hervor, daß Major auch später über die eigentliche Art seines Satzes im unklaren war. Der Satz, daß gute Werke zur Seligkeit nötig seien, ist nicht bloß „von wegen der falschen *Deutung*", sondern *an sich* falsch; er läßt gar keine richtige Deutung zu. Die Konkordienformel tut daher recht daran, daß sie den Ausdruck *schlechthin* verwirft, einerlei ob man bei dem Satz an die *Erlangung* oder an die *Erhaltung* der Seligkeit, beziehungsweise des Glaubens, denkt. Für den majoristischen Satz gibt es nur *eine* Kur: man muß aus ihm die Worte „zur Seligkeit" streichen. Nach dieser Streichung lautet er: „Gute Werke sind nötig." Mit dieser Streichung ist aber der Majorismus, der der Kirche so viel Not gemacht hat, aufgegeben.

Der Satz: „Heiligung und gute Werke sind *nötig*" ist richtig. Er sollte nicht kritisiert werden. Er ist von vorneherein schon dadurch über alle Kritik erhaben, daß er eine Redeweise der Heiligen Schrift ist. Die Schrift nennt unsern Gehorsam gegen die Obrigkeit eine „*Notwendigkeit*" (ἀνάγκη)[90] und die Tatsache, daß wir Gott mehr gehorchen als den Menschen, ein *Muß* (δεῖ).[91] Wenn eine Redeweise der Schrift von falschen Lehrern zur Deckung ihres Irrtums *gemißbraucht* worden ist — und das ist auch mit den Ausdrücken „notwendig", „muß" usw. geschehen —, so ist der Mißbrauch aufzudecken und abzuweisen. Die Redeweise selbst aber ist nicht zu beanstanden, sondern festzuhalten. Das gegenteilige Verfahren würde eine Kritik des Heiligen Geistes einschließen, als ob er nicht gewußt habe, unmißverständlich zu reden. Fragen wir näher, *in welchem Sinne* von einer Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke zu reden sei, so belehrt uns die Schrift dahin, daß Heiligung und gute Werke deshalb nötig sind, *weil Gott sie haben will* (necessitate voluntatis et praecepti sive mandati divini). Es heißt 1 Thess. 4, 3: *τοῦτό ἐστι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν;* 1 Joh. 3, 23: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα . . . ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν.* Und zwar *will* oder *befiehlt* Gott die Heiligung und die guten Werke in mehrfacher Hinsicht. Er will sie a. um *seinetwillen*. Die Gerechtfertigten

89) „Bekenntnis von dem Artikel der Justifikation", B. 3. (Bei Schmid-Hauck, S. 377.)

90) Röm. 13, 5. 91) Apost. 5, 29.

sollen nicht der Sünde und dem Teufel, sondern Gott, ihrem rechtmäßigen HErrn, der sie erschaffen und dann durch das Blut seines Sohnes teuer erkauft hat, dienen. Die Heiligung und die guten Werke sind auch ein Zweck der Erlösung.[92] b. Um der Christen willen. Die Christen sollen an ihrer Heiligung und an ihren guten Werken ein äußeres Zeichen (testimonium Spiritus Sancti externum) ihres Gnadenstandes und ihrer Seligkeit haben.[93] c. Um der Welt willen. Die Welt soll an den Werken und dem Wandel der Christen ein äußeres Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums haben und so veranlaßt werden, das seligmachende Wort zu hören.[94] — Diese Notwendigkeit ist aber nicht ein Zwang (necessitas *coactionis*), sondern eine Willigkeit, weil die Christen, insofern sie erneuert sind, oder nach dem neuen Menschen gern und mit Lust den Willen Gottes tun, Röm. 7, 22: *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* Es sind daher, wenn von der Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke die Rede ist, Gottes Wille, Befehl und Gebot einerseits und die Willigkeit oder Freiwilligkeit auf seiten der Christen andererseits nicht einander entgegenzusetzen, sondern miteinander zu verbinden, weil dem Christen durch das Evangelium das Gesetz, also Gottes Wille, Befehl und Gebot, ins Herz geschrieben ist (Jer. 31, 31 ff.).[95] Dies ist dem Antinomismus gegenüber

92) Tit. 2, 12—14: „Christus hat sich selbst für uns gegeben, auf daß er uns erlösete (*λυτρώσηται*, loskaufte) von aller Ungerechtigkeit und reinigte ihm selbst ein Volk zum Eigentum, das fleißig wäre zu guten Werken (*ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*).“ Eph. 2, 10: „Wir sind sein Werk (*ποίημα*), geschaffen in Christo JEsu zu guten Werken.“ Luther (St. L. XVI. 2241 f.): „Christus ist darum Christus oder hat Erlösung von Sünden und Tod erworben, daß uns der Heilige Geist soll zu neuen Menschen machen aus dem alten Adam, daß wir der Sünden tot und der Gerechtigkeit leben, wie St. Paulus lehret Röm. 6, hie auf Erden anfahen und zunehmen und dort vollbringen. Denn Christus hat uns nicht allein gratiam, die Gnade, sondern auch donum, die Gabe des Heiligen Geistes, verdienet, daß wir nicht allein Vergebung der Sünden, sondern auch Aufhören von Sünden hätten.“

93) 1 Joh. 3, 14: „Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben gekommen sind; denn wir lieben die Brüder.“ (Apol. 135, 154 f. Luther zu Matth. 6, 14. 15: St. L. VII. 512 ff. Vgl. den Abschnitt „Die Rechtfertigung aus den Werken“, II, S. 654 ff.)

94) 1 Petr. 2, 12 („Führet einen guten Wandel unter den Heiden“ usw.); 3, 1. 2 (die nicht glauben an das Wort, sollen durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden); Matth. 5, 13—16 (Salz der Erde, Licht der Welt).

95) Man hat daher auch von einer „inneren Notwendigkeit“ oder „Naturnotwendigkeit“ im Gegensatz zum Zwang geredet, wie ein guter Baum seiner

festzuhalten, der die Ausdrücke „nötig", „notwendig", „sollen" und „müssen" in der Kirche nicht leiden wollte, weil er unverständigerweise annahm, daß diese Ausdrücke immer nur einen Zwang bedeuteten.[96] — Ebenso sind die Ausdrücke „Freiwilligkeit", „frei" usw. unkritisiert zu lassen. Die Schrift gebraucht diese Ausdrücke, um die rechte Art der guten Werke im Gegensatz zum Zwang des Gesetzes zu bezeichnen.[97] Wenn behauptet wurde, daß durch diese Ausdrücke die guten Werke auf das Gebiet der Adiaphora verlegt würden, so war dies ebenfalls ein Mißverstand und Mißbrauch der Schriftworte.[98]

---

guten Art nach Früchte hervorbringt und die Sonne ihrer anerschaffenen Art nach leuchtet. So auch Luther, Erl. A. 58, 350 f. Die Willigkeit gehört zum Wesen eines guten Werkes. Sofern mit den Werken innere Unwilligkeit verbunden ist, sind sie nicht gute, sondern böse Werke. Quenstedt sagt recht (II, 1374): A bono opere abesse debet omnis coactio; non modo enim indignus est *laude*, sed ne quidem dignus est *venia*, qui invitus officium facit. Damnat enim *ipse* actionem suam, aliter facturus, si daretur optio. Daher haben die Christen auch für ihre guten Werke Vergebung der Sünden nötig, weil diesen Werken infolge des widerstrebenden Fleisches der Christen noch Unwilligkeit anhaftet. Römischer Unverstand verdammte an Luther Sätze wie diese: „Ein frommer Mensch sündigt in allen guten Werken." (Vgl. Luther, St. L. XV, 1551 ff.)

96) Melanchthon berichtet in seinem Gutachten an den Senat zu Nordhausen (Corp. Ref. VIII, 411): „Etliche wollen diese Rede nicht dulden: Gute Werke sind nötig, oder also: Man muß gute Werke tun; wollen diese zwei Wörter, necessitas und debitum, nicht haben, und stund der Hofprediger [Agricola] derselbigen Zeit und spielet' mit dem Wort muß: das Muß ist versalzen; verstund necessarium und debitum für erzwungen durch Furcht der Strafe, extortum coactione, und redete hohe Wort', wie gute Werke ohne Gesetz kämen" (was freilich auch wahr ist von dem Christen nach dem neuen Menschen). „So doch necessarium und debitum nicht erstlich heißet extortum coactione, sondern die ewige und unwandelbare Ordnung göttlicher Weisheit, und der HErr Christus und Paulus selbst diese Wort' necessarium und debitum brauchen." Nicht richtig ist, wenn Melanchthon von der Proposition: „Gute Werke sind nötig zur Seligkeit" sagt: „Und ist diese Disputation aus vielen vorigen frevelen Reden von zwanzig Jahren her verursacht." Melanchthon selbst hatte vor zwanzig Jahren jene „Proposition" aufgebracht, und die Ursache davon waren bei ihm seine synergistischen Anwandlungen.

97) Ps. 110, 3: עַמְּךָ נְדָבֹת; 2 Kor. 9, 7: „Ein jeglicher nach seiner Willkür (*καθὼς προῄρηται τῇ καρδίᾳ*), nicht aus Unwillen oder Zwang" (*ἐξ ἀνάγκης*); 1 Petr. 5, 2: *μὴ ἀναγκαστικῶς, ἀλλὰ ἑκουσίως*.

98) Konkordienformel 628, 20: „Das ist falsch und muß gestraft werden, wenn vorgegeben und gelehrt wird, als wären die guten Werke den Gläubigen also frei, daß es in ihrer freien Willkür stünde, daß sie solche tun oder lassen ... möchten."

8. Die Unvollkommenheit der Heiligung.

Während die Rechtfertigung keine Grade hat, sondern, wo sie ist, stets vollkommen ist,[99] so gibt es in bezug auf die Heiligung ein minus und plus. Daher die Mahnungen der Schrift zum Zunehmen in allen Stücken,[100] in jedem guten Werk,[101] im Werk des HErrn,[102] in der Erkenntnis Gottes, Geduld, Langmut,[103] in der Liebe zu den Brüdern und allen Menschen,[104] in der Unterscheidung von gut und böse,[105] im Wandel und in der Gottgefälligkeit usw.[106] Hiernach gibt es Grade in der Heiligung und den guten Werken. Und weil neben der Mahnung zum Zunehmen in der Heiligung die Mahnung zur Ablegung des alten Menschen hergeht, so ist damit ausgesagt, daß die Heiligung und die guten Werke auch bei den ernsten Christen in diesem Leben unvollkommen bleiben.[107] Es ist die Frage aufgeworfen worden, warum Gott nicht die Heiligung der Christen, wie die Rechtfertigung, in einem Augenblick — durch gänzliche Entfernung der bösen Art — zu einer vollkommenen mache. Daß Gott dies nach seiner Allmacht tun könnte, wird niemand bezweifeln. Da Gott es aber nach der Offenbarung in seinem Wort nicht tut, so gehört die aufgeworfene Frage zu den quaestiones otiosae et inutiles.[108] Die *σάρξ* bleibt in den Christen während dieses ganzen Erdenlebens,[109] und darin ist es begründet, daß auch ihre Heiligung in diesem Leben eine unvollkommene bleibt. Den tatsächlichen Zustand gibt Paulus mit den Worten an: *τῷ μὲν νοΐ* (das heißt, nach dem neuen Menschen) *δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκί* (das heißt, nach dem alten Menschen) *νόμῳ ἁμαρτίας.*[110] Die Dogmatiker drücken dies so aus: Iustitia fidei sive imputata perfecta sive consummata est, iustitia vitae sive in-

---

99) Vgl. den Abschnitt „Die Rechtfertigung hat keine Grade" (II, 646 ff.).

100) Eph. 4, 15. 101) 2 Kor. 9, 8. 102) 1 Kor. 15, 58.

103) Kol. 1, 11. 104) 1 Thess. 3, 12. 105) Phil. 1, 10.

106) 1 Thess. 4, 1.

107) F. C. 605, 68: „Unter den Christen wird nicht allein ein großer Unterschied gespüret, daß einer schwach, der andere stark im Geist [ist], sondern es befindet's auch ein jeder Christ bei sich selbst, daß er zu einer Zeit freudig im Geist, zur andern Zeit furchtsam und erschrocken, zu einer Zeit brünstig in der Liebe, stark im Glauben und in der Hoffnung, zur andern Zeit kalt und schwach sich befindet."

108) Carpzov, Disputatt. isagog., p. 1161; bei Baier III, 312. Luther II, 778.

109) Röm. 7, 14—24; Hebr. 12, 1. Dazu F. C. 537, 4; 641, 7.

110) Röm. 7, 25. Dazu Luther XV, 1552.

haerens *imperfecta, inchoata, non consummata*.[111]) Der **Perfektionismus**, das heißt, die Lehre von einer vollkommenen Lebensgerechtigkeit,[112]) schließt, wenn wirklich gemeint, den christlichen Glauben völlig aus, weil der christliche Glaube der Glaube an die Vergebung der Sünden ist, also das Sündehaben voraussetzt. Rom steigert noch die Unwahrheit des Perfektionismus durch die Behauptung, daß es menschliche Individuen gibt, die an Heiligkeit und guten Werken einen Überschuß besitzen und davon an andere abgeben können.[113]) Die Schrift beschreibt den Perfektionismus als Selbst-

---

111) Baier III, 312.

112) So **Rom**, Tridentinum, sess. VI, can. 18. 20; die **Unitarier**, wie Sozin in seiner Disput. zu Röm. 7, p. 56, und in neuerer Zeit W. E. Channing, *Imitableness of Christ's Character* (The Works of W. E. Channing, p. 316); die **Arminianer**, z. B. Limborch, Theol. Christ. V, 15, 2; **Schwärmer**, wie Schwenkfeld und Weigel (vgl. Quenstedt II, 921 sq.; Günther, Symbolik[4], S. 256); die **Methodisten**, **Ev. Gemeinschaft**, **Vereinigte Evangelische Kirche**, die **Inspirierten** (Zitate bei Günther, a. a. O., S. 255 ff.); **Mahan** und **Finney** von Oberlin (Hodge, *Syst. Theol.* III, 255 ff.). Quellenmaterial bei Baumgarten, Streitigk. II, 462—482; bei Günther l. c. über die Vollkommenheitslehre bei den Methodisten: Schneckenburger, Kleine protest. Kirchenparteien, S. 136 ff. Alles, was für die vollkommene Heiligkeit gesagt wird, findet sich schon bei den Arminianern, so auch der Schluß vom **Sollen** aufs **Sein**, wogegen Baumgarten (II, 479) richtig sagt: „Die allgemeine Ermahnung Gottes zum Fleiß in der Heiligung beweiset das Gegenteil, indem dabei vorausgesetzt wird, daß allezeit noch etwas aufzuräumen und auszubessern vorhanden sei, indem sonst diese Pflicht nur für Anfänger gehörete, da es doch eine Obliegenheit des Menschen bis zu seiner Vollendung bleibt.“ Zusammenstellung der angeblichen Gründe **für** die vollkommene Heiligung bei Baumgarten (II, 468 ff. 478 ff.). — Der Perfektionismus in allen Spielarten, von Rom an bis auf Mahan und Finney, hat dies an sich, daß er von der Vollkommenheit der Forderungen des göttlichen Gesetzes gegen Gal. 3, 10 nachläßt und dadurch, wo ihm konsequent Folge gegeben wird, auch den Glauben an Christum abtut. **Strong** (*Syst. Theol.*, 877): "This view reduces the debt to the debtor's ability to pay, — a short and easy method of discharging obligations. I can leap over a church-steeple, if I am only permitted to make the church-steeple low enough." Rom und Wesley beschränken den Begriff Sünde auf das, womit der Mensch bewußt und mit Überlegung gegen Gottes Gebote angeht, und streichen aus der Rubrik „Sünde“ die angeborne böse Neigung und die unwillkürlichen Übertretungen. **Wesley**: "I believe a person filled with love of God is still liable to involuntary transgressions. Such transgressions you call sins, if you please; *I do not*." (Bei Strong, l. c., p. 878.) Ebenso Rom, Trident., Sessio V, Decretum de peccato originali 5. (Smets, S. 18 f.)

113) Dies sind die römischen opera supererogationis, die dadurch zustande kommen, daß gewisse Leute, z. B. die Mönche, so fromm sind, daß sie nicht bloß

betrug und Lüge: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns." 114) Deckung sucht der Perfektionismus besonders hinter 1 Joh. 3, 9. Aber die Worte: „Wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde, denn sein Same bleibet bei ihm" beschreiben den Christen nach dem neuen Menschen, der, wenn auch unter Kampf, die Herrschaft über die Sünde oder den alten Menschen behauptet. Der Apostel unterscheidet zwischen „Sünde tun" (*ἁμαρτίαν ποιεῖν*), was er dem Christen abspricht 1 Joh. 3, 9, und „Sünde haben" (*ἁμαρτίαν ἔχειν*), was er dem Christen zuspricht 1 Joh. 1, 8. Ersteres beschreibt ein Sündigen, wobei die Sünde die Herrschaft erlangt und tut, was sie will; letzteres beschreibt ein Sündigen, wobei der Christ durch den neuen Menschen, weil sein Same bei ihm bleibt, die Herrschaft über die Sünde behauptet. Eine sachliche Parallele ist Röm. 6, 14: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade."

Die Wahrheit von der Unvollkommenheit der Heiligung in diesem Leben ist aber nicht zur Trägheit in der Heiligung und guten Werken zu mißbrauchen. Gottes Wille und die ihm entsprechende christliche Gesinnung geht vielmehr dahin, daß der Christ nicht bloß eine teilweise, sondern völlige Heiligung anstrebt 115) und nicht bloß einigen, sondern allen guten Werken nachtrachtet. 116)

---

das in Gottes Gesetz Gebotene tun, sondern darüber hinaus auch bloß Empfohlenes (consilia evangelica, namentlich die drei großen Mönchstugenden: Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit) ins Werk setzen können. So Bellarmin (lib. 2, De Monach., c. 7. 8). Gerhard charakterisiert die opera supererogationis trefflich durch ein Wortspiel: Recte quidem opera illa dicuntur *supererogationis*, quia ingens pecuniae summa illis erogata est, quia opera illa aliis vendiderunt; rectius autem dicerentur opera *superarrogationis*, quod sit evidens arrogantia, sibi tale quippiam tribuere ac polliceri. Bellarmins und Thomas' Definition der consilia evangelica bei Gerhard, l. c. Gegen die opera supererogationis als opera superarrogantiae: Augsb. Konf. 62, 62; Apol. 147, 239; 169, 14; 193, 45—47.

114) 1 Joh. 1, 8. 10. Ferner Spr. 20, 9; Hiob 14, 4; Pred. 7, 21; Röm. 7, 18—24; Matth. 6, 12.

115) 2 Kor. 7, 1: „Dieweil wir nun solche Verheißungen haben, so lasset uns von aller Befleckung (*ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ*) des Fleisches und des Geistes uns reinigen"; Kol. 2, 1: „So leget nun ab alle Bosheit und allen Betrug (*πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον*)"; 1 Petr. 1, 15: *ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ*.

116) Kol. 1, 10: „Wandelt würdiglich dem HErrn zu allem Gefallen (*εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν*) und fruchtbar seid in allen guten Werken (*ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ*)"; Phil. 4, 8: *ὅσα* (alles, was) *ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος* (wenn es

Das Streben, jede Sünde zu meiden und Gott in allen guten Werken zu dienen, gehört zur rechten Gestalt des Christenlebens und entspricht der Gesinnung des Christen nach dem neuen Menschen.[117] Wenn die Schrift die Christen auch in bezug auf ihr Leben „Vollkommene", *τέλειοι*, nennt,[118] so beschreibt sie die Vollkommenheit als in dem Streben nach Vollkommenheit bestehend.[119] Wo das Streben, nur Gott zu dienen, vergessen wird, ist der Christenstand aufs äußerste gefährdet: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon";[120] „Wer nicht absagt allem, was er hat, kann nicht mein Jünger sein."[121] Daher die Mahnungen zu schonungsloser Selbstverleugnung: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir."[122] Das ist der Sinn der engen Pforte (*στενὴ πύλη*) und des schmalen Weges (*τεθλιμμένη ὁδός*), der zum Leben führt,[123] sowie des Hand- und Fußabhauens und des Augeausreißens, wovon Christus redet.[124] Auch der Apostel Paulus zeichnet keine andere Gestalt des Christenlebens. Er sagt: „Ein jeglicher, der da kämpfet, enthält sich alles Dinges, *πάντα ἐγκρατεύεται*,[125] und der Apostel selbst hat sich auch nicht davon dispensiert erachtet, sondern bekennt: „Ich betäube (*ὑπωπιάζω*) meinen Leib und zähme (*δουλαγωγῶ*) ihn, auf daß ich nicht andern predige und selbst verwerflich werde."[126] Da liegt freilich die Frage nahe: Wer kann dann selig werden?[127] Christus antwortet: „Bei den Menschen ist's

---

irgendeine Tugend und wenn es irgendein Lob gibt), *ταῦτα λογίζεσθε*. Meyer z. St.: „*ὅσα*, alles, was, nichts ausgenommen, mit großem Nachdruck sechsmal asyndetisch gesagt".

117) Röm. 7, 22: „Ich habe Lust (*συνήδομαι*) an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen."

118) Phil. 3, 15: *ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν*.

119) Phil. 3, 14: *τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω*. Vgl. Luther zu Matth. 5, 48; VII, 489 ff. Quenstedt II, 924.

120) Matth. 6, 24.

121) Luk. 14, 25—35. Die ganze Stelle gehört hierher.

122) Matth. 16, 24.

123) Matth. 7, 13. 14.

124) Matth. 18, 8. 9; Mark. 9, 43—50.

125) 1 Kor. 9, 25.

126) 1 Kor. 9, 27. Zu *ὑπωπιάζω* Wahl: „Ab *ὑπώπιον*, ea pars faciei, quae est sub oculis, sugillo, ut sub oculis vibices et maculae luridae existant, ich schlage einem ins Gesicht, daß er braune und blaue Flecken unter den Augen davon bekommt." Das Wort im Neuen Testament nur noch Luk. 18, 5. (Vgl. Meyer zu beiden Stellen, auch Winer, Grammatik[6], S. 42.)

127) Luk. 19, 25.

unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich."[128]) Gerade bei dem rechten Ernst in der Heiligung tritt den Christen ihr tägliches Defizit vor Augen. Sie erkennen und bekennen das Gott und flüchten auf sicheres Territorium, nämlich auf das Gebiet der Gnade oder der Vergebung der Sünden. Sie können das getrost tun, weil die Gnade frei, vom Gesetz und von allem menschlichen Tun völlig losgelöst, also auch nicht von dem täglichen Erfolg oder Mißerfolg in der Heiligung und den guten Werken abhängig ist. Nur wenn wir so zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden, verstehen wir, wie ein und derselbe Apostel der Gnade und der Seligkeit völlig gewiß ist[129]) und daneben von der Notwendigkeit schonungsloser Selbstzucht redet, damit er nicht andern predige und selbst verwerflich werde.[130]) Wir kommen hier bei der Tatsache an, daß das ganze Christenleben eine tägliche Buße ist. Je aufrichtiger die Christen täglich bestrebt sind, allem, was sie haben, abzusagen und mit ihren Werken nur Gott zu dienen, desto mehr erkennen sie täglich das tiefe sündliche Verderben, das ihnen dem Fleische nach anhaftet, und desto mehr sind sie veranlaßt, täglich auf die freie Gnade Gottes in Christo, die das Evangelium zusagt, zurückzufallen. Und weil sie nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind,[131]) so beginnen sie täglich das Streben nach der vollkommenen Heiligung von neuem, in einer Hinsicht traurig,[132]) aber dabei doch siegesfreudig.[133]) So gestaltet sich bei dem Streben nach vollkommener Heiligung das Christenleben zu einer täglichen Buße (poenitentia quotidiana, poenitentia stantium).

Es sind Betrachtungen darüber angestellt worden, ob der Perfektionismus oder das Vergessen der Heiligung das größere Übel sei. A. J. Gordon sagt: "If the doctrine of sinless perfection is a heresy, the doctrine of contentment with sinful imperfection is a greater heresy. . . . It is not an edifying spectacle to see a Christian worldling throwing stones at a Christian perfectionist."[134]) Es ist nutzlos, die relative Größe der in Rede stehenden „Ketzereien" gegeneinander abwägen wollen. Die Schrift sagt zu den „christlichen

128) Luk. 19, 26.
129) Röm. 8, 37—39.
130) 1 Kor. 9, 27.
131) Röm. 6, 14.
132) Röm. 7, 24: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?"
133) Röm. 7, 25: „Ich danke Gott durch JEsum Christum, unsern HErrn!" Röm. 8, 37—39.
134) *Ministry of the Spirit*, p. 116; bei Strong, *Syst. Theol.*, p. 881.

Weltmenschen": „Das sollt ihr wissen, daß kein Hurer oder Unreiner oder Geiziger, welcher ist ein Götzendiener, Erbe hat an dem Reiche Christi und Gottes. Lasset euch niemand verführen mit vergeblichen Worten! Denn um dieser willen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Unglaubens. Darum seid nicht ihre Mitgenossen (*συμμέτοχοι αὐτῶν*)!"[135] Und zu den Perfektionisten sagt die Schrift: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" und mit verschärftem Ausdruck: „So wir sagen, wir haben nicht gesündigt (*ἡμαρτήκαμεν*), so machen wir ihn [Gott] zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns."[136] Wenn Perfektionisten wie Wesley im Glauben geblieben sind, so kam das daher, daß sie für ihre Person ihre Lehre nicht glaubten.

Wir fügen hier noch an, was Luther in „Grund und Ursach' aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden" im Anschluß an Augustinus sagt: „Ein frommer Mensch sündigt in allen guten Werken" und: „Ein gut Werk, aufs beste getan, ist eine tägliche Sünde nach der Barmherzigkeit und eine Todsünde nach dem strengen Gericht Gottes."[137] Das Tridentinum hat ja diesen Ausspruch Luthers noch besonders mit dem Fluch belegt,[138] weil er der römischen Werklehre und damit dem ganzen Papsttum das Fundament entzieht. Denn haben auch die Christen für ihre guten Werke wegen der ihnen anhaftenden Unvollkommenheit Vergebung der Sünden nötig, so können sie mit ihren Werken nicht Vergebung der Sünden verdienen. Des soeben gebannten Luther Verteidigung seines Satzes widerlegt wie den römischen, so auch den „protestantischen" Perfektionismus. Luther schreibt: „Dieser Artikel" („Ein frommer Mensch sündigt in allen guten Werken") „verdrießt die Werkheiligen, die ihren Trost auf ihre eigene Gerechtigkeit und nicht auf Gottes Barmherzigkeit bauen, das ist, auf den Sand; darum wird's ihnen auch gehen wie

135) Eph. 5, 5—7.

136) 1 Joh. 1, 8. 10. Huther bemerkt richtig zu der Perfektform *ἡμαρτήκαμεν*: „Die Perfektform beweist nicht, daß *ἡμαρτήκαμεν* von dem Sündigen vor der Bekehrung gemeint sei, es ist vielmehr hier, wie in allen Versen vorher, von dem Sündigen der Christen die Rede."

137) St. L. XV, 1551. 1554.

138) Sess. VI, can. 25: Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut, quod intolerabilius est, mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri tantumque ob id non damnari, quia Deus opera non imputet ad damnationem, anathema sit.

dem Haus auf dem Sand gebauet, Matth. 7. Aber ein frommer Christenmensch soll lernen und wissen, daß alle seine guten Werke untüchtig und nicht genug sind vor Gottes Augen, mit allen lieben Heiligen an seinen Werken verzagen und auf die bloße Barmherzigkeit Gottes sich mit aller Zuversicht und festem Vertrauen erwägen; darum wollen wir diesen Artikel wohl gründen und sehen, was die lieben Heiligen dazu sagen. Jesaias (Kap. 64, 6) sagt also: ‚Wir sind allesamt unrein erfunden, und alle unsere Gerechtigkeit ist wie ein besudelt, stinkend Tuch.' Hie merke, der Prophet nimmt keinen aus, spricht: ‚Allesamt sind wir unrein', und er doch ein heiliger Prophet war. Item, so unsere Gerechtigkeit unrein ist und stinkt vor Gott, was will die Ungerechtigkeit tun? Dazu spricht er: ‚alle Gerechtigkeit', schließt keine aus. Ist nun ein gut Werk ohne Sünde, so lügt dieser Prophet; da sei Gott vor! Ist dieser Spruch Jesaiä nicht klar genug? Warum verdammt man denn meinen Artikel, der nichts anderes sagt denn dieser Prophet? Doch wir wollen gern mit dem heiligen Propheten verdammt sein. Item, Salomo (Pred. 7, 21): ‚Es ist keiner so fromm auf Erden, der ein gut Werk tue und sündige nicht.' Ich achte, dieser Spruch sei gar genug und schier von Wort zu Wort meinen Artikel ausdrückt. Nun, Salomo ist hier verdammt; laßt sehen, sein Vater David muß auch verdammt sein, welcher sagt Ps. 143, 2: ‚HErr, gehe mit mir, deinem Diener, nicht ins Gericht, denn es wird vor deinem Angesicht kein lebendiger Mensch rechtfertig erfunden.' Wer ist Gottes Diener, denn wer gute Werke tut? Wie geht es denn zu, daß derselbe nicht mag leiden Gottes Gericht? Ist doch Gottes Gericht nicht unrecht. Wo nun das Werk ganz gut wäre ohne Sünde, so würde es Gottes recht Gericht nicht fliehen. So muß von Not der Fehl am Werk sein, daß es nicht rein ist. Darum kein lebendiger Mensch vor Gott rechtfertig ist, sondern alle seiner Barmherzigkeit dürfen, auch in ihren guten Werken. Hier sollt ihr Papisten eure Kunst beweisen, nicht allein Bullen dichten, sondern zu solchen Sprüchen antworten. So habe ich droben, in den ersten zwei Artikeln, beweiset, wie alle Heiligen wider ihr sündiges Fleisch streiten und so viel noch Sünder sind, solange sie im Fleisch leben, welches wider den Geist ficht, derhalben sie zugleich Gott dienen nach dem Geist und der Sünde nach dem Fleisch. So denn nun ein frommer Mensch zugleich ist rechtfertig des Geistes halben und sündig des Fleisches halben, so muß gewißlich das Werk sein wie die Person, die Frucht wie der Baum. Und soviel der Geist am Werk hat, so

viel es gut ist; soviel aber das Fleisch daran hat, so viel es böse ist. . . . Ob sie aber wollten hie sagen, wie sie pflegen: Ja, solche Unreinigkeit ist nicht Sünde, sondern eine Unvollkommenheit und Gebrechen oder Fehl, antworte ich: Freilich ist's ein Fehl und Gebrechen; soll aber das nicht Sünde heißen, will auch ich sagen, daß Mord und Ehebruch nicht Sünde sei, sondern nur ein Fehl und Gebrechen. Wer hat aber euch Papisten Gewalt gegeben, also [zu] zerreißen Gottes Wort und solche Unreinigkeit des guten Werks Gebrechen und nicht Sünde zu nennen? Wo ist ein Buchstabe der Schrift für euch? Müssen wir euren schlechten Träumen glauben ohne Schrift, und ihr wollt nicht glauben unsern klaren Schriften? . . . So David sagt (Ps. 143, 2), daß auch Gottes Diener sein Gericht nicht leiden mögen, und kein lebendiger Mensch vor ihm rechtfertig ist, so muß dieser Gebrechen gewißlich Sünde sein. . . . Item, St. Augustinus (Confess. 9): Wehe allem menschlichen Leben, ob's gleich das löblichste sei, wo es würde ohne Barmherzigkeit gerichtet! Siehe da, der große Ketzer Augustin, wie er redet wider diese heilige Bulle so frech und frevel, daß er nicht allein dem guten Leben Sünde zuschreibt, sondern das allerbeste Leben (welches ohne Zweifel in guten Werken gehet) auch verdammt, so sie nicht die Barmherzigkeit Gottes hilft, als wären es eitel Todsünden. O! St. Augustin, fürchtest du nicht den allerheiligsten Vater Papst? Dazu St. Gregorius von dem heiligen Hiob sagt also: Der heilige Mann Hiob sah wohl, daß alle unsere guten Werke eitel Sünde sind, so sie Gott richtet; darum spricht er (Hiob 9, 3): ‚So jemand mit Gott rechten will, mag er ihm nicht eines auf tausend antworten.‘ Wer? du, Gregori? Solltest du sagen dürfen, daß alle unsere guten Werke eitel Sünde sind? Du bist in's Papsts Bann und ein Ketzer, viel ärger denn Luther, welcher sagt nur, daß in allen guten Werken Sünden sind, und du machst eitel Sünde daraus. . . . Weiter spricht derselbe Gregorius: Wir haben's nun vielmal gesagt, daß alle menschliche Gerechtigkeit Ungerechtigkeit erfunden wird, so sie strenge gerichtet wird; darum spricht Hiob: ‚Wenn ich gleich etwas Rechtfertiges hätte getan, will ich Gott nicht antworten, mit ihm zu rechten, sondern ihm flehen als meinem Richter.‘ Nun ist Gottes Gericht nicht falsch noch unrecht, sondern wahr und gerecht. So es denn Ungerechtigkeit findet in unserer Gerechtigkeit, muß dieselbe Ungerechtigkeit nicht erdichtet, sondern wahrhaftig da sein, und nicht allein ein Fehl oder Gebrechen, sondern eine verdammliche Sünde, die an der Seligkeit hindert, so

nicht die Barmherzigkeit vorkommt und aus lauter Gnaden die Werke annimmt und belohnt. Helfen diese Sprüche meinem Artikel nicht, so helfe ihm Gott. So will ich mit Jesaia, David, Salomo, Paulo, Augustino, Gregorio je lieber verdammet sein, denn mit dem Papst, allen Bischöfen und Papisten gelobt sein, wenn die Welt gleich eitel Papst, Papisten und Bischöfe wäre. O selig, wer über der Sache sterben sollte! Amen."

9. Die guten Werke nach Qualität und Quantität.

Unter diesem Abschnitt werden die folgenden Punkte behandelt: 1. Zur rechten Qualität der Werke gehört, daß sie a. nach der Norm des göttlichen Gesetzes oder Willens, b. aus einem willigen Geist getan werden. 2. Prüfung der guten Werke der Heiden und der Christen nach den genannten Eigenschaften. 3. Die Quantität der guten Werke nach Gottes Willen und das Defizit in der Praxis.

Die Norm der guten Werke.

Weil der Mensch nicht autonom, sondern nach seinem ganzen Sein und Handeln unter Gott ist, so gehört zur rechten Qualität seiner Werke, daß er auch von Gott allein sich sagen läßt, welche Werke er tun soll.[139] Weder sein eigener Wille[140] noch der Wille anderer Menschen[141] soll sein Handeln bestimmen. Von allen Werken, die Menschengebote zur Norm haben, heißt es: „Vergeblich dienen sie mir, dieweil sie lehren solche Lehren, die nichts denn Menschengebote sind."[142] Auch die gute Intention kann die göttliche Norm nicht ersetzen.[143] Die Schrift bezeichnet die Beiseite-

139) 5 Mos. 5, 32: „Tut, wie euch der HErr, euer Gott, geboten hat, und weichet weder zur Rechten noch zur Linken." Matth. 4, 10: „Du sollst anbeten Gott, deinen HErrn, und ihm allein dienen."

140) Kol. 2, 23: ἐθελοθρησκεία verboten. Luther I, 866 f. 4 Mos. 15, 39: „daß ihr nicht eures Herzens Dünkel nach richtet, noch euren Augen nach huret". תוּר mit אַחֲרֵי: nachfolgen, nachhängen. Gut Lukas Osiander z. St. Von der Zeit der Richter heißt es tadelnd Richt. 17, 6; 21, 25: „Ein jeglicher tat, was ihn recht deuchte."

141) Hesek. 20, 18: „Ihr sollt nach eurer Väter Geboten nicht leben." Kol. 2, 16: „So lasset nun niemand euch Gewissen machen", μή οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει κτλ.

142) Matth. 15, 9; Mark. 7, 7.

143) 1 Sam. 15, 22; Joh. 16, 2; Apost. 26, 9. Brochmand legt dar, daß die gute Absicht kein Werk, das gegen die göttliche Norm angeht, gut macht, daß aber die böse Absicht jedes äußerlich durch Gottes Gebot normierte Werk

schiebung der göttlichen Norm schlechthin als Abfall von Gott und Abgötterei, weil die Sachlage diese ist: Wer sich selbst zur Norm seiner Werke macht, setzt dadurch tatsächlich Gott als seinen HErrn und Gebieter ab und macht sich zu seinem eigenen Gott.[144] Und wer sein Handeln durch die Gebote anderer Menschen normiert sein läßt, setzt eo ipso diese Menschen an Gottes Stelle. Auch schließt es nach der Schrift eine Degradation des Menschen in sich, wenn der Mensch anstatt allein Gottes Geboten Menschengeboten untertan wird, weil Gott den Menschen zu der ehrenvollen Stellung erschaffen hat, daß er nur Gott als seinen HErrn anbeten und ihm allein dienen soll.[145] Ebenso ist der Mensch durch den menschgewordenen Sohn Gottes erlöst worden, damit er wieder dieselbe ehrenvolle Stellung einnehme, nämlich die Stellung eines Freiherrn allen Menschengeboten gegenüber.[146] So gewaltig schärft die Schrift durchweg und auf mannigfache Weise ein, daß alles Tun des Menschen lediglich in Gottes Willen und Gebot einhergehen soll. Um diesen Gedanken scharf herauszustellen, argumentiert Luther ab impossibili so: „Wenn du mit einer Predigt könntest die ganze Welt selig machen und hast den Befehl nicht, so laß es nur anstehen; denn du wirst den rechten Sabbat brechen, und wird Gott nicht gefallen.“[147] Selbst das Leiden soll sich nur nach Gottes Willen vollziehen[148] und nicht ein selbsterwähltes sein. Die Dogmatiker drücken dies etwa so aus: Norma directrix, secundum quam bona opera praestanda et diiudicanda sunt, est verbum legis divinae, quod perfectissimam regulam iustitiae et sanctitatis divinae continet et tum facienda tum omittenda praescribit.[149]

Dagegen ist nicht einzuwenden, daß die Schrift oft und mit Ernst den Gehorsam gegen die Eltern und weltlichen Oberen einschärft. Freilich sollen wir den Geboten der Eltern[150] und der

---

böse macht, wie Matth. 6, 1 ff. (System. univers. th., art. 25, c. 3, cas. 9, p. 258; bei Baier III, 322.)

144) 1 Sam. 15, 22. 23. Luther über Saul, der lieber opfern als Gottes Gebot zur Norm seines Handelns machen wollte (St. L. I, 866): „Die Schrift nennet es sehr greulich Zauberei, Abgötterei und Götzendienst treiben, wenn man Gottes Wort nicht hört oder sich etwas ohne oder wider Gottes Wort vornimmt, welches denn wahrlich gar greulich gesagt ist, sonderlich wenn man sieht, wie gemein solches in der Welt ist und im Schwange gehet.“

145) Matth. 4, 10.

146) 1 Kor. 7, 23: „Ihr seid teuer (τιμῆς) erkauft; werdet nicht der Menschen Knechte!“

147) St. L. III, 1090.

148) 1 Petr. 3, 17.

149) Quenstedt II, 1387.

150) Eph. 6, 1 ff.; Kol. 3, 20.

weltlichen Oberen,[151] wenn sie Gottes Geboten nicht widersprechen,[152] untertan sein. Aber damit fallen wir nicht von Gottes Geboten auf Menschengebote, weil Gott die Gebote der Eltern und der weltlichen Oberen in den Dingen, die seinen Geboten nicht widersprechen, zu seinen eigenen Geboten gemacht hat. So bleibt die Regel intakt, daß nur Gottes Wille oder Gott die Norm guter Werke ist. Ja, die Schrift schärft oft und eindringlich auch dies ein: Wenn Menschengebote sich als Norm für unser Handeln aufdrängen wollen, so gehört es zur Heiligung und zu den guten Werken, diesen Geboten nicht untertan zu sein.[153] Freilich erhebt sich auch hier wieder die Frage, die besonders bei der Lehre von der Sünde und vom Gesetz Gottes behandelt wurde, wie der Wille Gottes, der für alle Menschen bis an den Jüngsten Tag Norm ihrer Werke ist, sicher erkannt werde. Kurz zusammengefaßt lautet die Antwort: Sicher erkannt wird der Wille Gottes nicht aus dem natürlichen Gewissen, weil es nach dem Fall ein irrendes Gewissen gibt;[154] auch nicht aus dem Gesetz Mosis, weil es Separatbestimmungen für die Juden enthält,[155] auch nicht aus Spezialgeboten, die nur einzelne Personen, zum Beispiel Abraham,[156] angingen; auch nicht aus sogenannten Geboten der Kirche, weil die Kirche nichts über Gottes Wort hinaus gebieten kann.[157] Sicher erkannt wird die Norm der guten Werke nur aus der Heiligen Schrift. Aus der Schrift erkennen wir auch, welche in der Schrift enthaltenen Gebote nur temporäre Geltung hatten, und welche alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten verbinden.[158]

Wie einerseits festzuhalten ist, daß Menschengebote als Norm der guten Werke abzuweisen sind, und die nach dieser Norm getanen Werke das Urteil trifft: „Vergeblich dienen sie mir, dieweil sie lehren solche Lehren, die nichts denn Menschengebote sind",[159] so ist andererseits in der christlichen Kirche mit großem Fleiß zu lehren,

---

151) Röm. 13, 1 ff.; 1 Petr. 2, 13. 14. 152) Apost. 5, 29.

153) Apost. 5, 29; 1 Kor. 7, 23; 1 Tim. 4, 1 ff.; Matth. 10, 37.

154) Joh. 16, 2; Apost. 26, 9 ff.

155) 3 Mos. 11; 4 Mos. 15, 32 ff., vgl. mit Kol. 2, 16. 17.

156) 1 Mos. 22, 1 ff. Luther I, 1232 f.

157) Matth. 23, 8. Luther I, 867: „Die Kirche geht uns in diesem Fall nichts an; . . . sie ist eine Schülerin Christi, und ob sie wohl lehrt, so lehrt sie doch nichts, denn was ihr von Christo zu lehren befohlen ist."

158) Luther III, 1083 ff. 159) Matth. 15, 9; Mark. 7, 7.

daß alles, was die Christen nach Gottes Willen tun, gut und groß ist, einerlei ob es vor den Menschen ein Ansehen hat oder nicht. Niemand und nichts ist gut an sich. Nur Gott ist gut an sich. „Niemand ist gut denn der einige Gott.“ [160]) Alles Geschaffene und was zum Geschaffenen gehört, ist nur gut dependenter a Deo, das heißt, insofern es dem Willen Gottes entspricht. Der Gedanke, daß etwas unabhängig von Gott gut sei, gehört in das Gebiet des Dualismus, also des Atheismus. So selbstverständlich dies ist, so vielfach wird es vergessen. Es wird vergessen in der Philosophie und philosophierenden Theologie, die „die Idee des Guten“ außer und über Gott setzt. Es wird in der Theologie insonderheit vergessen, wenn sie menschlichen Werken das Prädikat „gut“ gibt, die nicht in Gottes Gebot und Willen ihre Norm haben. Dazu gehört nun aber auch die positive Seite, daß alles Tun, das tatsächlich nach Gottes Willen und Ordnung sich vollzieht, eo ipso geadelt ist, einerlei ob es von Menschen hoch gepriesen oder tief verachtet wird. Hier kommt das Diktum “In His Majesty's Service” zu seiner eigentlichen und vollen Bedeutung. Daran erinnert der Apostel die christlichen Knechte (*δοῦλοι*) in bezug auf die gering scheinenden Werke ihres Knechtsstandes, wenn er schreibt: „Lasset euch dünken, daß ihr dem HErrn dienet und nicht den Menschen.“ [161]) Darum können und sollen alle Christen „wider den Satan“ auf alle Werke ihres göttlich geordneten Berufs geistlicherweise stolz sein.[162])

Diese Wahrheit, daß die Werke eines Christen durch Gottes Gebot und Ordnung normiert sein müssen und dadurch ihren Adel empfangen, ist durch Luther wieder gewaltig aus der Schrift gelehrt worden. Luther hat nicht nur das Evangelium wieder auf den Leuchter gestellt, sondern aus Gottes Wort auch wieder die rechte Gestalt eines christlichen Lebens gezeigt. Der Papst hatte mit seinen Menschengeboten aus dem christlichen Leben eine Karikatur gemacht. Hierüber sollte Luther auch in einer Dogmatik etwas ausführlich zu Worte kommen. Er sagt in seiner Predigt „Von unserer seligen Hoffnung“ [163]): „Was gute Werke sind, haben wir nun oft

160) Matth. 19, 17.

161) Eph. 6, 5—8; Kol. 3, 22—24. Luther (I, 527): „Hier soll man nicht ansehen, was gesagt oder geboten wird, sondern wer der sei, der es gebietet. . . . Wer auf den sieht, der da gebietet, der hält das für das Größte, auch was dem Scheine nach das Geringste ist.“ (Luther im Gr. Kat. 403, 91—93.)

162) Luther I, 867. 163) Über Tit. 2, 13. St. L. IX, 952 ff.

gehört, sintemal wir durch die Taufe und durchs Evangelium zu dem Licht und Erkenntnis kommen sind, daß wir wissen, was gute Werke sind, welches man im Papsttum nicht gewußt hat. Ehe das Evangelium kam, predigte man also: gute Werke wären, die wir selber aus eigener Andacht erdichteten und erwähleten, als, daß einer ginge nach St. Jakob, der andere zu einer andern Wallfahrt; dieser gab den Mönchen ins Kloster und ließ viel Messen halten; jener steckte Wachslichtlein auf, fastete zu Wasser und Brot und betete so viel Rosenkränze usw. Aber nun das Evangelium kommen, predigen wir also: Gute Werke sind nicht, die wir selber erwählen aus eigenem Vornehmen, sondern die Gott geboten hat; als, wenn ein jeder tut, was ihm Gott befohlen und aufgelegt ist in seinem Stande hier auf Erden. Ein **Knecht** tut gute Werke, wenn er Gott fürchtet, an Christum gläubet und in dem Gehorsam seines Herrn hereingehet. Zuerst ist er gerecht vor Gott durch den Glauben an Christum; danach gehet er im Glauben dahin, führet ein gottselig Leben, hält sich mäßig und züchtig, dienet seinem Nächsten, mistet den Stall aus, gibt den Pferden Futter usw. Wenn er in solchen Werken hereingehet, so tut er bessere Werke denn kein Kartäuser. Denn weil er getauft ist, an Christum gläubet und in gewisser Hoffnung auf das ewige Leben wartet, so gehet er unterdes hin, ist seinem Herrn gehorsam und weiß, was er in seinem Beruf tut, daß es Gott wohlgefalle. Darum sind es eitel gute, köstliche Werke, was er in seinem Stande tut. Es scheinet wohl nicht, daß es große, treffliche Werke sind, wenn er auf den Acker reitet, in die Mühle fähret usw.; aber weil Gottes Gebot und Befehl da ist, so können solche Werke, wie geringe sie auch scheinen, anders nicht denn eitel gute Werke und Gottesdienste sein und heißen. Also auch eine **Magd** tut gute Werke, wenn sie im Glauben ihren Beruf ausrichtet und tut, was sie die Frau heißet, wenn sie das Haus kehret, in der Küche spület und kochet usw. Obschon solche Werke nicht scheinen wie eines Kartäusers Werke, welche eine Larve um sich haben und den Leuten das Maul aufsperren, so sind es doch viel bessere und köstlichere Werke vor Gott denn eines Kartäusers, der ein hären Hemd an hat, seine Frühstunden hält, des Nachts aufstehet und fünf Stunden singet, kein Fleisch isset usw. Denn obschon das gleißende und scheinende Werke sind vor der Welt, so haben sie doch kein Gebot und Befehl Gottes; wie können es denn gute Werke sein, die Gott gefallen? Desgleichen, wenn ein **Bürger**, **Bauer** seinem Nächsten behilflich ist, ihm dienet, womit er kann, ihn warnet, wenn er siehet,

daß er Schaden leiden möchte an seinem Leibe, an Weib, Kind, Gesinde, Vieh und Gütern, ihm hilfet, wo er seiner Hilfe bedarf usw.: solche Werke scheinen auch nicht; aber nichtsdestoweniger sind es eitel gute, köstliche Werke. Wenn weltliche Obrigkeit die Bösen strafet und die Frommen schützet, wenn die Untertanen ihrer Obrigkeit untertan und gehorsam sind und tun solches im Glauben an Christum und in Hoffnung des ewigen Lebens, so sind es gute Werke, ob sie schon nicht gleißen noch scheinen vor der Vernunft. Denn was Gott auf Erden tut durch seine Christen und Heiligen, das soll nicht gleißen noch scheinen vor der Welt, sondern schwarz sein, verachtet und verdammet werden vom Teufel und der Welt. Wiederum, was der Teufel durch seine Heuchler und falschen Heiligen tut, das soll gleißen und scheinen, also daß alle Welt Maul und Nasen aufsperret und sich darüber verwundert, als wäre es trefflich, köstlich Ding, so es doch eitel Teufelstrug und Lügen ist. Wenn man die Vernunft zu Rate nimmt, so sind eines Knechtes, einer Magd, eines Herrn, einer Frauen, eines Bürgermeisters und Richters Werke gemeine, geringe Werke gegen dem, daß ein Kartäuser wachet, fastet, betet, nicht Fleisch isset; wenn man aber Gottes Wort zu Rate nimmt, so sind aller Kartäuser und Mönche Werke, wenn man sie gleich allesamt auf einen Haufen schmelzet, nicht so gut als einer einigen armen Dienstmagd Werk, die durch die Taufe in Gottes Reich gesetzt ist, an Christum gläubet und im Glauben auf die selige Hoffnung wartet. Diese zwei Stücke wollte St. Paulus in der Christenheit gerne erhalten: das Erkenntnis unsers Heilandes JEsu Christi und das Erkenntnis unsers befohlenen Amts, auf daß wir unsern christlichen Stand recht erkennen lerneten, nämlich zum ersten, daß wir durch die Taufe und durchs Evangelium berufen sind zu Erben des ewigen Lebens, darum wir auch auf die selige Hoffnung und Erscheinung unsers HErrn JEsu Christi warten sollen. Zum andern, weil wir nun Christen und Erben des Himmelreichs worden sind, daß alles, was wir aus dem Glauben tun in unserm Beruf und Stande, eitel gute, köstliche Werke sind; darum wir auch fleißig sein sollen zu guten Werken. Und solche zwei Stücke sollen wir wohl lernen. Das erste Stück, von der seligen Hoffnung, müssen wir haben zu jenem Leben, auf daß wir wissen, wo wir bleiben sollen, wenn dies Leben ein Ende nimmt. Das andere Stück, von guten Werken, müssen wir haben zu diesem Leben, auf daß wir

wissen, wie wir uns in unserm Stande und Amte halten sollen. Darum, weil wir gehöret haben, was unsere selige Hoffnung sei, darauf wir warten sollen, sollen wir nun auch lernen, was gute Werke sind, nämlich, die aus dem Glauben geschehen, in unserm befohlenen Amte, nach Gottes Gebot und Wort. Obschon solche Werke nicht gleißen vor der Vernunft, so sind sie doch köstlich vor Gott, und ist kein Kartäuser noch Mönch wert, daß er die sehen und erkennen soll. Als, ich bin ein Prediger, das ist mein Amt; wenn ich nun an Christum gläube und auf die selige Hoffnung warte und danach hingehe, meines Predigens warte und mein Amt tue, obschon meine Arbeit ein geringes Ansehen hat, so wollte ich doch nicht mit allen Mönchen und Nonnen und mit allen ihren Werken, die sie im Kloster tun, beuten. Und habe also durch die Taufe und durch den Glauben an Christum meinen Bescheid in jenes Leben und durch Gottes Wort einen Bericht für dies gegenwärtige Leben, wie ich mich darinnen halten solle. Also auch eine Ehefrau ist eine lebendige Heilige, wenn sie an Christum glaubet, auf die selige Hoffnung und Erscheinung unsers HErrn JEsu Christi wartet und danach hingehet und aus demselbigen tut, was einer Ehefrau zuständig ist. Denn unsere Werke, die wir in unserm befohlenen Amte tun, ob sie schon für gemeine und geringe Werke angesehen werden von der Welt, werden köstlich vor Gott, wenn sie geschehen aus dem Glauben an Christum und in der Hoffnung des ewigen Lebens. Aber, wie gesagt, die Welt ist es nicht wert, daß sie ein einiges gutes Werk sehen und erkennen soll. Denn gleichwie die Vernunft nichts weiß von der seligen Hoffnung des ewigen Lebens, also verstehet sie auch nicht, was gute Werke sind. Sie denkt also: Diese Magd milket die Kühe, dieser Bauer pflüget den Acker: solches sind alles gemeine, geringe Werke, welche auch die Heiden tun; wie können es denn gute Werke sein? Aber dieser wird ein Mönch, jene wird eine Nonne, siehet sauer, zeucht eine Kappe an, trägt ein hären Hemd: solches sind sonderlich Werke, die andere Leute nicht tun; darum müssen es gute Werke sein. So denkt die Vernunft. Damit kommt man denn von dem Erkenntnis beide der seligen Hoffnung und der guten Werke." Darlegungen desselben Inhalts finden sich in allen Schriften Luthers.[161]

161) Sonderlich auch in seinen Vorlesungen über die Genesis, wo er die anscheinend geringen Werke der Erzväter beschreibt: I, 526 ff.; 762; 1161 ff.; 1179 ff.; 1310 f.; 1479 f.; II, 704; 847 ff.; 1742 f. Einige Hauptstellen aus andern Schriften: III, 1086 ff.; IX, 1205 ff.; XIII, 2216 ff.; XII, 568 ff. 892 ff. Über den

Gute Werke werden aus einem willigen Geist getan.

Zum Wesen der guten Werke gehört ferner, daß sie aus willigem Geist oder — was dasselbe ist — aus Liebe zu Gott getan werden. Um dies recht hervorzuheben, bedienen sich alte Lehrer dieses Paradoxons: „Gute Werke müssen nicht nur gut sein, sondern auch gut geschehen (bene fieri debent).“[165] Was nicht aus willigem Geist oder aus Liebe zu Gott und ihm zu Dienst getan wird, ist nicht Erfüllung, sondern Übertretung des göttlichen Gesetzes.[166] Um hieran zu erinnern, läßt Luther seiner Auslegung der einzelnen Gebote die Worte voraufgehen: „Wir sollen Gott fürchten und lieben.“ Die Schrift schärft diese Beschaffenheit der guten Werke positiv und negativ ein: positiv, indem sie die gottgefälligen Werke als aus willigem Geist geschehend beschreibt;[167] negativ, indem sie alle Werke verwirft, denen diese Eigenschaft abgeht. Aus dieser Qualität der guten Werke geht nun freilich hervor, daß das Tun der guten Werke eine Kunst ist, die nur die Christen können. Nichtchristen tun ihre Werke, die äußerlich (in materia, sagt Luther) mit Gottes Gesetz übereinstimmen, im besten Falle aus natürlich-ehrbaren Gründen, zum Beispiel aus natürlicher Neigung zur Arbeit, aus natürlicher Liebe zu Eltern, Weib und Kind, aus natürlichem Mitleid; in vielen Fällen aber aus Ruhmsucht und sogar in der Meinung, mit Werken Sünden zu bedecken und sich die Seligkeit zu verdienen. Aus Liebe zu Gott und ihm zu Dienst tun ihre Werke nur die Menschen, die durch Wirkung des Heiligen Geistes das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo glauben und infolge dieses Glaubens den lieben, der sie zuerst geliebt hat. Hier ist wieder an Luthers Wort zu erinnern, daß gute Werke aus dem Himmel heraus getan werden,[168] das heißt, von denen, die durch den Glauben an Christum den Himmel bereits besitzen und daher die Werke, die sie auf Erden tun, Gott als Dankopfer dar-

---

Trost, der in der Gewißheit des gottgeordneten Berufs liegt, sagt Luther (XIII, 2218): „Ein jeder Christ soll sich von Jugend auf dazu gewöhnen, daß er gewiß sei, er sei in einem seligen Stande. Wer solches kann, ob er gleich die Treppe hinabfällt und stirbt, so kann er doch sagen: Mein Vater, meine Mutter, mein Herr, meine Frau hat mich heißen hinabgehen; darum sterbe ich in einem seligen Stande, rechten Gehorsam und guten Werk, das Gott wohlgefällt.“ Über die Zufriedenheit mit dem irdischen Beruf, die sich aus der Erkenntnis der göttlichen Ordnung ergibt: XIII, 194 ff.

165) Kromayer, Theol. pos.-pol. II, 395; bei Baier III, 324.

166) Röm. 13, 8—10: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη. Matth. 22, 37—40.

167) Ps. 110, 3; 2 Kor. 8, 3. 4. 12.

168) St. L. XII, 136.

bringen.[169]) Deshalb nehmen die Katechismen und Dogmatiken in die Definition der guten Werke mit Recht die Bestimmung auf, daß gute Werke nur von Gläubigen oder Wiedergebornen geschehen.[170]) In diesem Sinne dringt Luther beständig auf das Axiom, „daß allewege die Person zuvor muß gut und fromm sein vor allen guten Werken".[171]) Und auf die Frage, wie die Person gut und fromm werde, antwortet er: „Wer da glaubt an Christum, daß er für uns geboren, gestorben und begraben, auch von den Toten auferstanden sei, derselbige ist wiedergeboren oder neugeboren. Da ist einer ein neuer Mensch; denn da hast du solche Gedanken, die sonst kein Papist oder Türke hat. . . . Bleibest du nun in diesem Glauben, so ist der Heilige Geist da und taufet dich, stärkt und mehret dir den Glauben und gibt dir neuen Verstand ins Herz, er erweckt auch in dir heilige und neue Gedanken und Affekte, auf daß du anfähest, Gott zu lieben, und ablässest von allen gottlosen Händeln und tust von Herzen, was Gott haben will, liebest den Nächsten, meidest den Zorn, Haß und Neid." [172])

Die guten Werke der Heiden.

Im vorstehenden ist auch die Frage bereits beantwortet, was von den guten Werken der Heiden zu halten sei. Die Frage hat viel Disputation hervorgerufen. Unter den guten Werken der Heiden oder der Ungläubigen überhaupt versteht man solche Handlungen, die, auf das äußere Werk (materia) gesehen, nach der Norm des göttlichen Gesetzes geschehen, das auch nach dem Sündenfall noch in den Herzen der Menschen geschrieben steht.[173]) Daß es solche Werke gibt, ist mit den Worten Röm. 2, 14 bezeugt: *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν*. Auch Luther hebt hervor, daß solche

169) Röm. 12, 1.

170) Dietrich, Katechismus, St. Louiser Ausgabe, Fr. 142: „Gute Werke sind Handlungen, die da geschehen von Wiedergebornen durch den Heiligen Geist, aus dem wahren Glauben, nach Gottes Gebot und Gesetz, allein zu Gottes Ehre und zur Bezeigung unserer schuldigen Dankbarkeit."

171) Walch XIX, 1225 f.

172) St. L. VII, 1862. Luther (X, 407): „Verflucht und verdammt ist alles Leben, das ihm selbst zu Nutz und zugut gelebt und gesucht wird. Verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe gehen." — Die Darlegung der Konkordienformel, daß nur die Christen Gott willig dienen: 643, 16. 17. So besonders oft die Apologie: Non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum; 107, 110; 109, 1 ff. usw.

173) Röm. 2, 15; 1, 32.

Werke, auf die äußere Handlung gesehen, zum Beispiel Hungrige speisen, Nackende kleiden, Bedrängten helfen, im Beruf oder Handwerk fleißig und mit Ausdauer arbeiten usw., den Werken eines Christen durchaus gleichen, ja, diese dem Ansehen nach übertreffen.[174] Was ist von diesen Werken zu halten? Es ist keine zu rechter Klarheit führende Lehrweise, wenn man etwa sagt: „Die guten Werke der Unwiedergebornen werden zwar mit Recht Sünde genannt, aber doch nicht an sich und schlechthin." Die bessere Lehrweise ist die, wenn wir mit dem lutherischen Bekenntnis die guten Werke der Heiden und die der Christen auf die zwei völlig verschiedenen Gebiete verweisen, denen sie tatsächlich angehören. Die guten Werke der Heiden gehören auf das Gebiet der bürgerlichen Gerechtigkeit (iustitia civilis) oder des Weltreichs. Auf diesem Gebiet loben wir sie so hoch, wie dies vom Bekenntnis geschieht, und fügen — ebenfalls mit dem Bekenntnis — hinzu, daß Gott solche Werke auch in dieser Welt mit zeitlichen Gütern belohnt.[175] Gott will ja auch die Weltreiche, nämlich als Gerüst für den Bau seiner Kirche. Und insofern die bürgerliche Gerechtigkeit die hauptsächlichste Stütze der Weltreiche ist, so belohnt Gott auch die Werke der bürgerlichen Gerechtigkeit mit zeitlichem Lohn. Das ist der Ruhm und Wert der guten Werke der Unchristen auf dem bürgerlichen Gebiet. Fragen wir aber nach ihrem Wert auf dem geistlichen Gebiet oder auf dem Gebiet der christlichen Kirche, so sind sie nicht bloß secundum quid, sondern schlechthin und ohne Einschränkung Sünde zu nennen, weil die Schrift ohne alle Einschränkung sagt, daß die Heiden in Sünden tot sind,[176] entfremdet von dem Leben, das aus Gott ist,[177] ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt leben,[178] zu den stummen Götzen hingehen,

---

174) St. L. II, 461 ff. Luther führt Alexander den Großen, Julius Cäsar und Scipio an, „von welchen man weiß, daß sie größere Taten ausgerichtet haben, denn jemals ein Christ getan hat; denn du wirst solche Stärke im Kriege, item solche Geduld, und wie sie allerlei Unglück und Mühseligkeit ertragen haben, nicht leichtlich an irgendeinem Könige bei den Christen finden; ja auch nicht einmal bei den Königen im Volke Israel, als bei David und den andern".

175) Apologie 91, 24: „In diesem Leben und im weltlichen Wesen ist je nichts besser denn Redlichkeit und Tugend, wie denn Aristoteles sagt, daß weder Morgenstern noch Abendstern lieblicher und schöner sei denn Ehrbarkeit und Gerechtigkeit, wie denn Gott solche Tugend auch belohnet mit leiblichen Gaben." So auch Luther (II, 472).

176) Eph. 2, 1. 177) Eph. 4, 18. 178) Eph. 2, 12.

wie sie geführt werden,[179] was sie opfern, nicht Gott, sondern den Teufeln opfern.[180] Wir unterscheiden daher mit dem lutherischen Bekenntnis scharf zwischen Weltreich und christlicher Kirche. Im Weltreich sind die guten Werke der Heiden g u t, auf dem Gebiet der christlichen Kirche sind sie S ü n d e. So durchweg das lutherische Bekenntnis;[181] und man muß sich wundern, daß in der christlichen Kirche eine andere Lehre sich ans Licht wagen durfte und darf. Klar und scharf stellt die Apologie die Sache aus der Schrift also dar: „Ist fleischlich gesinnet sein wider Gott, so sind wahrlich die b e s t e n guten Werke u n r e i n u n d S ü n d e, die immer ein Adamskind tun mag. Item: Kann das Fleisch Gottes Gesetz nicht untertan sein, so s ü n d i g e t wahrlich auch ein Mensch, wenn er gleich e d l e, schöne, köstliche gute Werke tut, die die Welt groß achtet. Die Widersacher sehen allein die Gebote an der andern Tafel Mosis, die da auch von der äußerlichen Ehrbarkeit redet, welche die Vernunft besser vernimmt, und wollen wähnen, mit solchen äußerlichen guten Werken halten sie Gottes Gesetz. Sie sehen aber die erste Tafel nicht an, welche gebeut und von uns haben will, daß wir Gott herzlich sollen lieben, daran gar nicht wanken und nicht zweifeln sollen, daß Gott um der Sünde willen zürne, daß wir Gott herzlich fürchten sollen, daß wir uns gewiß in unsern Herzen sollen darauf verlassen, Gott sei nicht ferne, er erhöre unser Gebet usw. Nun sind wir, ehe wir durch den Heiligen Geist neugeboren werden, alle derart aus Adam, daß unser Herz in Sicherheit Gottes Zorn, Urteil und Dräuen verachtet, seinem Urteil und Strafen gehässig und feind ist. So nun alle Adamskinder in so großen Sünden geboren werden, daß wir alle von Art Gott verachten, sein Wort, seine Verheißung und Dräuen in Zweifel setzen, so müssen wahrlich unsere besten guten Werke, die wir tun, ehe wir durch den Heiligen Geist neugeboren werden, s ü n d l i c h e u n d v e r d a m m t e Werke vor Gott sein, wenn sie gleich vor der Welt schön seien, denn sie gehen aus einem bösen, gottlosen, unreinen Herzen, wie Paulus sagt Röm. 14, 23: ‚Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde.' Denn alle solche Werkheiligen tun Werke ohne Glaube, verachten Gott im Herzen und glauben als wenig, daß Gott sich ihrer annehme, als

179) 1 Kor. 12, 2. 180) 1 Kor. 10, 20.

181) A. C., Art. 18; Apol. 89, 16; 589, 7; 594, 26; 602, 59; 603, 61; 608, 85. Die Zitate der Konkordienformel im 2. Artikel aus den früheren Bekenntnisschriften und aus Luther: 595, 28 ff.

Epikurus geglaubt hat. Die Verachtung Gottes inwendig muß je die Werke unflätig und sündlich machen, wenn sie gleich vor den Leuten schön sind; denn Gott forschet die Herzen." In dieser Wahrheit, daß alle Werke, die vor dem Glauben geschehen, vor Gott Sünde sind, ist es begründet, daß der Übergang vom Weltreich in die christliche Kirche, also die Bekehrung, nicht unter menschlicher Mitwirkung sich vollzieht, sondern in solidum ein Gnadenwerk Gottes ist. Die Konkordienformel spricht dies in Luthers Worten aus: „Weil außerhalb Christo der Tod und die Sünde unsere Herren und der Teufel unser Gott und Fürst ist, kann da keine Kraft noch Macht, kein Witz noch Verstand sein, damit wir zu der Gerechtigkeit und Leben uns könnten schicken oder trachten."[182]

Falsch lehren von den guten Werken der Ungläubigen alle, die dem Menschen in irgendeiner Form eine Mitwirkung zur Erlangung der Gnade Gottes und der Seligkeit zuschreiben und damit tatsächlich leugnen, daß alle Werke, die vor dem Glauben getan werden, Sünde sind. Hierher gehören die Pelagianer, Semipelagianer und Synergisten alter und neuer Zeit und aller Schattierungen. Um das Fundament ihrer Werklehre intakt zu erhalten, belegt die Papstkirche alle mit dem Fluch, welche lehren, daß alle Werke vor der Rechtfertigung wirklich (vere) Sünde seien.[183] Auch positive neuere Theologen bestreiten, daß alle ohne Glauben an Christum getanen Werke vor Gott Sünde seien. Hofmann nimmt an, daß die Heiden am Jüngsten Tage die Rechtfertigung erlangen mögen auf Grund der Werke, die sie nach dem Zeugnis des Gewissens getan haben.[184] Daß alle Unitarier den Heiden gute Werke zuschreiben, ist nur konsequent, da sie selbst extra ecclesiam stehen und ihren eigenen Werken doch das Prädikat „gut" nicht absprechen wollen.[185]

---

182) F. C. 598, 43.

183) Tridentinum, sess. VI, can. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, *vere esse peccata* vel odium Dei mereri — anathema sit.

184) Schriftbeweis I, 470 f.; cf. Baier II, 230.

185) So der Sozinianer Valentin Schmalz in Disp. 6. de bonis operibus gegen Wolfgang Franz: Certum est hominem etiam non-renatum, natura et ratione duce, bona opera praestare, licet non ita perfecte quemadmodum is, qui renatus est, nec etiam ita perfecta, nec Deo etiam ita accepta, quemadmodum ea sunt, quae quis amore Christi facit. Vgl. Schneckenburger, Kleine Kirchenparteien, S. 56.

Die Qualität der guten Werke der Christen.

Wenn wir die guten Werke der Heiden auf geistlichem Gebiet oder dem Gebiet der Kirche Sünde nennen, so drängt sich wieder die Frage auf, wie es um die guten Werken der Christen stehe, weil eine Prüfung derselben die Tatsache ergibt, daß sie sowohl in bezug auf das Normiertsein durch Gottes Gebot als auch in bezug auf die Willigkeit der Gesinnung, aus der sie fließen, ein Defizit aufweisen. Was das Defizit in der Normierung betrifft, so enthält die Schrift nicht nur an die Christen gerichtete Warnungen vor der ἐθελοθρησκεία,[186] sondern wir erfahren aus der Schrift selbst auch die Tatsache, daß zum Beispiel Glieder der römischen Gemeinde irrtümlich[187] die Enthaltung vom Fleisch- und Weingenuß zur rechten Gestalt ihres christlichen Wandels rechneten.[188] Das tatsächliche Defizit in bezug auf die Willigkeit der Gesinnung liegt in dem Bekenntnis des Apostels vor: „Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern."[189] Daß nun trotzdem die Werke der Christen gut genannt und sehr gelobt werden,[190] kommt daher, daß die Christen im Glauben an die Vergebung der Sünden stehen und ihnen durch diesen Glauben fortwährend auch die Sünden vergeben werden, die ihren guten Werken noch hinsichtlich der mangelhaften Normierung und Willigkeit anhaften. Christi Versöhnungsblut, das die Person der Christen besprengt, besprengt eo ipso auch ihre Werke. Christi vollkommene Gerechtigkeit bedeckt wie die Person der Christen, so auch die Unvollkommenheit ihres Tuns.[191] Es ist daher eine schriftgemäße Terminologie, wenn zum Beispiel Baier gute Werke so definiert: „Was gute Werke zu guten Werken macht, wenn sie an sich betrachtet werden, ist ihre Übereinstimmung mit Gottes Gesetz; wenn sie aber betrachtet werden, insofern sie Gott gefallen, wiewohl sie dem Gesetz nicht genau

186) Kol. 2, 16—23.
187) Röm. 14, 14.
188) Röm. 14, 1 ff.
189) Röm. 7, 22. 23.
190) Röm. 15, 14; 1 Kor. 1, 7; Phil. 2, 12; Kol. 1, 4; 1 Theff. 1, 3; 2 Theff. 2, 3. 4.
191) 1 Joh. 2, 1. 2: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.

entsprechen, so macht sie zu guten Werken der Glaube an Christum." [192] Hierher gehören zahlreiche Aussprüche des Bekenntnisses und Luthers.[193]

Die Quantität der guten Werke.

Es sollte eigentlich nicht nötig sein, die Quantität der guten Werke, die anzustreben ist, noch besonders zu erörtern. Steht es fest, daß Christus sich die Christen nicht bloß halb, sondern ganz mit seinem Blut erkauft hat, so ist auch selbstverständlich, daß sie sich ihm ganz mit allem, was sie haben, zu Dienst stellen. So beschreibt die Schrift die Christen.[194] So sind auch die Christen dem neuen Menschen nach gesinnt.[195] Aber das den Christen noch anhaftende

---

192) Baier (III, 326): Forma seu ratio formalis operum bonorum, quando *in se* spectantur, est *conformitas cum lege Dei;* quando autem spectantur, *quatenus*, licet legi exacte non convenientia, tamen Deo *placent*, sic forma eorum est *fides in Christum*.

193) Apologie: Praeclare inquit Augustinus: Omnia mandata Dei implentur, quando, quidquid non fit, ignoscitur. (118, 51.) Dieselbe: Haec opera, etsi adhuc a perfectione legis procul absint, tamen placent propter fidem, qua iusti reputamur, quia credimus nos propter Christum habere placatum Deum. (138, 172.) — Konkordienformel: „Es ist auch ohne Streit, wie und warum der Gläubigen gute Werke, ob sie gleich in diesem Fleisch und unvollkommen, Gott gefällig und angenehm sein, nämlich um des HErrn Christi willen durch den Glauben, weil die Person Gott angenehm ist." (626, 8.) Dieselbe: „Wie aber und warum die guten Werke der Gläubigen, ob sie gleich in diesem Leben von wegen der Sünde im Fleisch unvollkommen und unrein sein, dennoch Gott angenehm und wohlgefällig sind, solches lehret nicht das Gesetz, welches einen ganz vollkommenen, reinen Gehorsam, wo er Gott gefallen soll, erfordert. Sondern das Evangelium lehret, daß unsere geistlichen Opfer Gott angenehm sein durch den Glauben um Christus' willen, 1 Petr. 2; Hebr. 11." (644, 22.)

194) Röm. 12, 1; Jes. 60, 6. 9: „Sie werden aus Saba alle kommen, Gold und Weihrauch bringen und des HErrn Lob verkündigen. Die Inseln harren auf mich und die Schiffe im Meer vorlängst her, daß sie deine Kinder von ferne herzubringen samt ihrem Silber und Gold." Dazu Luther (XII, 312): „Dies muß die Meinung Jesaiä sein, daß zu dem Glauben und Evangelio werde mit großen Haufen sich sammeln das Volk dieses Landes Arabien und werden sich daselbst dargeben mit allem ihrem Gut, Kamelen, Läufern, Gold, Weihrauch, und was sie haben. Denn wo rechte Christen sind, da geben sie sich und alles, was sie haben, Christo und den Seinen zu dienen. Wie wir sehen, daß auch hier auf unserer Seite geschehen ist, daß große Güter zur Kirche gegeben sind, und jedermann sich selbst mit allem, was er hat, williglich und gern gibt Christo und den Seinen, wie von den Philippern und Korinthern St. Paulus auch schreibt 2 Kor. 8."

195) Gal. 2, 20; Ps. 110, 3.

Worte: „Alle wahren Christen sind so beschaffen, daß man mit einer dringenden Ermahnung sozusagen alles bei ihnen ausrichten kann. Gerade darum richten so viele Prediger so wenig bei ihren Christen aus, wenn sie zu guten Werken bewegen oder von unrechtem Wesen abbringen wollen, daß sie, anstatt" (durch die erzeigte Barmherzigkeit Gottes) „zu ermahnen, fordern, gebieten, drohen und strafen. Sie ahnen nicht, welche mächtige Waffe sie haben und nicht gebrauchen. Rechtschaffene, wenn auch mit mancherlei Gebrechen behaftete Christen wollen ja Gottes Wort nicht verwerfen; sie wollen ja gern dem leben, der für sie gestorben ist." [209] Walther führt in diesem Zusammenhang auch Luthers Worte an: „Ein Gesetztreiber dringet mit Dräuen und Strafen; ein Gnadenprediger locket und reizet mit erzeigter göttlicher Güte und Barmherzigkeit, denn er mag keine unwilligen Werke und unlustigen Dienst; er will fröhliche und lustige Dienste Gottes haben. Wer sich nun nicht läßt reizen und locken mit solchen süßen, lieblichen Worten von Gottes Barmherzigkeit, uns in Christo so überschwenglich geschenket und gegeben, daß er mit Lust und Liebe auch also tue Gott zu Ehren, seinem Nächsten zugute, der ist nichts, und ist alles an ihm verloren. Wie will der mit Gesetzen und Dräuen weich und lustig werden, der vor solchem Feuer himmlischer Liebe und Gnade nicht zerschmilzt und zerfließt? Es ist nicht Menschen Barmherzigkeit, sondern Gottes Barmherzigkeit, die uns gegeben ist, und die St. Paulus will von uns angesehen haben, uns zu reizen und zu bewegen." [210]

Weil in unserer amerikanischen Kirche die Frage vom Quantum der Gaben für die Missionstätigkeit der Kirche, sonderlich anläßlich der sogenannten „Laienbewegung", viel behandelt worden ist, so sollte auch die Dogmatik auf diesen Gegenstand eingehen. So ziemlich im ganzen Lande ist auf Kosten eines „Laien" ein Buch verbreitet: *The Tithe.*[211] Darin wird die Tatsache beklagt, daß die Christen im „reichen Amerika", auf die einzelne Person verrechnet, weniger als zwei Dollars jährlich für die Mission daheim und in den Heidenländern beitragen. Diese Tatsache sei für die Christen beschämend und für die Welt ein Ärgernis. Die Schuld daran wird an erster Stelle den theologischen Professoren zugeschrie-

209) Pastorale, S. 86.

210) St. L. XII, 318 f.

211) *The Tithe.* By Rev. E. B. Stewart. Introduction by Layman. The Winona Publishing Co. 1903. XXII and 82 pp.

sich begnügen, nach dem Vorgang der treulosen Lehrer und Wächter Israels, die faul waren, lagen und gerne schliefen,[205] sondern auf ein Maximum ihrer amtlichen Tätigkeit bedacht seien, nach dem Vorbild des Apostels und anderer treuen Lehrer.[206] Hierher gehören die bekannten Worte Luthers: „Darum siehe darauf, Pfarrherr und Prediger, unser Amt ist nun ein anderes Ding geworden, denn es unter dem Papst war; es ist nun ernst und heilsam geworden; darum hat es nun viel mehr Mühe und Arbeit, Gefahr und Anfechtung, dazu wenig Lohn und Dank in der Welt. Christus aber will unser Lohn sein, so wir treulich arbeiten."[207] Sodann sollen die Diener der Kirche sich angelegen sein lassen, daß auch die, unter denen sie das Lehramt haben, einen großen Schatz guter Werke sich sammeln. Um diesen Zweck zu erreichen, ist es not, daß sie gute Werke nicht zaghaft und schüchtern, sondern entschieden und mit Freudigkeit lehren. Es steht erfahrungsmäßig fest, daß gute Werke nicht selten zaghaft gelehrt werden. Das hat mehrere Ursachen. Eine Ursache ist die Furcht, man möchte durch entschiedenes Lehren der guten Werke die Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke aus dem Zentrum verdrängen. Dieser Furcht können wir nur in dem Maße Raum geben, als uns der schriftgemäße Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und guten Werken in den Hintergrund tritt. Es ist unmöglich, im schriftgemäßen Sinne Heiligung und gute Werke zu lehren, ohne gleichzeitig die Rechtfertigung zu lehren, weil als Motiv der Heiligung und der guten Werke lediglich die uns in Christo erwiesene reine Gnade Gottes verwendbar ist. So hat Paulus gute Werke gelehrt: „Ich ermahne euch durch die Barmherzigkeit Gottes (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ), daß ihr eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei."[208] Je entschiedener wir daher im Sinne der Schrift gute Werke lehren, desto entschiedener stellen wir zugleich die freie Gnade Gottes in Christo in den Vordergrund. Und wenn wir diese Methode des Lehrens guter Werke strikt und unermüdlich befolgen, so wird das Resultat trotz des Fleisches, das den Christen noch anhängt, auch nach der quantitativen Seite hin uns nicht selten in Erstaunen setzen. Wir erinnern auch hier an Walthers

205) Jes. 56, 10.
206) 1 Kor. 15, 10; 1 Tim. 4, 15; 2 Tim. 4, 2.
207) St. L. X, 5.
208) Röm. 12, 1; 2 Kor. 8, 9.

Es ist aber ein Charakteristikum der christlichen Kirche, daß sie nichts gebietet, was nicht in der Schrift geboten ist. Nun gehört das Gebot vom Zehnten zu den gesetzlichen Ordnungen, die im Neuen Testament abgetan sind. Die Schrift Neuen Testaments ermahnt zwar oft zu reichlichem und unermüdlichem Geben, aber das Quantum und die näheren Umstände der Gaben gibt sie der christlichen Einsicht und Freiheit anheim. Sie sagt: „Wer da kärglich säet, der wird auch kärglich ernten; und wer da säet im Segen, der wird auch ernten im Segen. Ein jeglicher nach seiner Willkür" (*ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ*, wie ein jeder es sich vornimmt in seinem Herzen), „nicht mit Unwillen oder aus Zwang."[213] Ferner: „Schaffet, daß ihr in dieser Wohltat reich seid! Nicht sage ich, daß ich etwas gebiete" (*κατ' ἐπιταγήν*, gebotweise), „sondern dieweil andere so fleißig sind, versuche ich eure Liebe, ob sie rechter Art sei. Denn ihr wisset die Gnade unsers HErrn JEsu Christi, daß, ob er wohl reich ist, ward er doch arm um euretwillen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet. Und mein Wohlmeinen hierinnen" (*γνώμην*, Meinung, im Gegensatz zu *ἐπιταγή*, V. 8) „gebe ich."[214] Bei diesen "glittering generalities" läßt es der Apostel bewenden, wenn er etwas Bestimmtes erreichen will. Hiermit stimmt, was Luther sagt: „Im Alten Testament war geboten, daß sie über alle jährlichen Zehnten, so man den Leviten gab, mußten alle drei Jahre einen sonderlichen Zehnten beilegen für die Armen, Witwen und Waisen usw. Nun, solches Geben ist im Neuen Testament mit Namen nicht bestimmt noch mit Gesetzen gefaßt; denn es ist eine Zeit der Gnade, da jedermann freiwillig solches zu tun ermahnt wird, wie Paulus spricht Gal. 6, 6: ‚Wer unterrichtet wird mit dem Wort, der teile mit allerlei Gutes dem, der ihn unterrichtet.'"[215] Den Grund, weshalb das Quantum der Gaben im Neuen Testament den Christen überlassen und die gesetzliche Bestimmung desselben abgetan ist, gibt die Schrift mit den Worten an: „Solange der Erbe ein Kind ist, so ist zwischen ihm und einem Knechte kein Unterschied, ob er wohl ein Herr ist aller Güter, sondern er ist unter den Vormündern und Pflegern bis auf die bestimmte Zeit vom Vater. Also auch wir, da wir Kinder

---

ein falscher Prophet sei, welches geschehen würde, so wir uns besserten und unsers HErrn Wort und sein teures Blut und Sterben anders ehrten, denn bisher geschehen." (Vgl. IX, 1200 ff.; XI, 301.)

213) 2 Kor. 9, 6. 7. 214) 2 Kor. 8, 7—10. 215) St. L. XII, 337.

waren, waren wir gefangen unter den äußerlichen Satzungen.“ [216]) Weil im Neuen Testament die Sonne der Gnade Gottes in Christo in vollem Glanze strahlt, so ist es Gottes Wille, daß die Christen nicht mehr Kinder, sondern mündige Leute seien, die aus willigem Geist der Kindschaft auch in finanzieller Beziehung alles das und mehr tun, was dem Volk des Alten Testaments durch äußere Satzungen vorgeschrieben war. Wenn wir uns daher darauf beschränken, die Christen unter Erinnerung an die wunderbare Liebe Gottes in Christo zu fleißigem und unermüdlichem Geben für das Evangelium zu reizen und zu locken, so sind das nicht kraftlose „Allgemeinheiten“, sondern göttlich-starke Motive, durch welche in den Herzen der Christen die Gegenliebe immer wieder erweckt und zu heller Flamme angeblasen wird. Der Blick auf das mit Dornen gekrönte Haupt ihres Heilandes [217]) hat zur Folge, daß ihre Gaben für das Evangelium sowohl die rechte Qualität als auch die rechte Quantität annehmen. Dabei versteht es sich von selbst, daß es nicht gesetzliches Wesen ist, wenn wir die Trägheit im Geben für das Evangelium mit demselben Ernst strafen, den der Apostel gegen die Christen in den apostolischen Gemeinden gebraucht, zum Beispiel in den Worten: „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten!“ [218]) Aber damit wenden wir uns an die Christen nach dem alten Menschen, der mit Strafen und Drohungen äußerlich im Zaum zu halten ist. [219]) Die guten Werke erwarten wir von den Christen nach dem neuen Menschen, der, vom Fleisch bedrängt, durch die erzeigte göttliche Liebe zu stärken ist. Ebenso versteht sich von selbst, daß es kein alttestamentlich-gesetzliches Wesen ist, wenn die Christen aus freiwilligem Geist sich selbst den Zehnten oder Fünften auflegen und auch die Methode des regelmäßigen Gebens nach der Erinnerung des Apostels [220]) befolgen. Dem Mißverstand, daß er damit in gesetzlicher Weise etwas gebiete, hat er selbst gewehrt. [221])

---

216) Gal. 4, 1—3. 217) 2 Kor. 8, 9. 218) Gal. 6, 7.
219) F. C. 645, 24. 220) 1 Kor. 16, 1. 2.

221) 2 Kor. 8, 8. 9. Die ganze Materie von dem Geben der Christen für das Evangelium ist im Synodalbericht des Süd-Illinois-Distrikts vom Jahre 1913 (S. 37—62) ausführlich behandelt unter Thesis II: „Die ‚Laienbewegung‘ in finanzieller Beziehung“, mit den Unterabteilungen: „1. Die Größe der Gaben. 2. Die Gefahr der kleinen Gaben. 3. Der Gehalt der Prediger und Lehrer des Wortes Gottes. 4. Die Ursache und Heilung der finanziellen Trägheit.“

10. Der Lohn der guten Werke.

Die Schrift redet nicht bloß von einem Lohn (μισθός),[222] sondern auch von einem großen Lohn (μισθὸς πολύς)[223] der guten Werke der Christen. Man darf sich daher den Gebrauch des Wortes „Lohn" wegen des Mißbrauchs, der mit diesem Wort getrieben wird, nicht verbieten lassen. Um bei der Schrift zu bleiben, lehren wir daher ungescheut öffentlich und sonderlich, daß Gott die guten Werke der Christen belohnt, schon hier in der Zeit, besonders aber in der Ewigkeit.[224] Die Welt hat nicht die Gnade, sagt Luther,[225] daß sie die guten Werke der Christen, zum Beispiel ihre Predigt des Evangeliums in der Welt, ihr Gebet und ihre Fürbitte, erkennt und belohnt. Im Gegenteil, die Christen werden gerade ihrer besten Werke wegen von der Welt gehaßt und verfolgt.[226] Unter diesen Umständen kann Gott es nicht lassen, sich der guten Werke der Christen mit einem Lohn anzunehmen.

Aber dieser Lohn — so belehrt uns die Schrift weiter — ist streng als Gnadenlohn aufzufassen. Wer auf Grund seiner Werke eine Rechnung bei Gott einreicht, reicht damit sein Gesuch um Entlassung aus dem Reiche Gottes ein, weil im Reiche Gottes nur Gnade gilt. Diese doppelte Wahrheit, daß Gott die Werke der Christen belohnt, daß aber der Lohn nicht ein Pflicht- oder Rechtslohn, sondern ein Gnadenlohn ist, kommt besonders klar und scharf Matth. 19, 27—20, 16 zum Ausdruck. An dieser Stelle wirft Petrus die Lohnfrage auf. Petrus erinnert den HErrn an die Tatsache, daß sie, die Jünger, im Unterschiede von dem Jüngling, der seine Güter nicht verlassen wollte, alles verlassen haben und dem HErrn nachgefolgt sind. Petrus stellt daher die Frage: „Was wird uns dafür (τί ἄρα ἔσται ἡμῖν)?" Darauf antwortet der HErr zweierlei: 1. daß alle ihm, Christo, getanen Werke[227] Lohn, und zwar einen großen Lohn, finden;[228] 2. daß aber die Erhebung eines Rechtsanspruchs auf Grund der Werke aus Ersten Letzte, das heißt, aus Kindern der Gnade Kinder der Ungnade macht, denen der Lohn

222) 1 Kor. 3, 8.
223) Matth. 5, 12; Luk. 6, 23. 35.
224) 1 Tim. 4, 8; Luk. 14, 14.
225) Zu Gal. 3, 22. (St. L. IX, 443; Erl., lat., II, 100.)
226) Wegen der Predigt des Evangeliums werden die Apostel gestäupt, Apost. 5, 40. — Röm. 8, 36; 1 Kor. 4, 13.
227) Matth. 19, 29: ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου.
228) Matth. 19, 29: πᾶς ὃς ἀφῆκεν οἰκίας . . . ἑκατονταπλασίονα [andere Lesart: πολλαπλασίονα] λήψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει.

der Werkgerechten, die Verdammnis, zuteil wird.[229] Zur richtigen Auffassung dieser Stelle, die gerade in unserer Zeit so wunderliche Mißdeutungen erfahren hat, sagt Luther:[230] „Wir bleiben bei der einfältigen Lehre und Meinung Christi, der mit diesem Gleichnis zeigen will, wie es zugehe im Himmelreich, das ist, in der Christenheit auf Erden, daß Gott daselbst wunderlich richtet und wirkt, nämlich auf die Weise: daß er aus den Ersten die Letzten und aus den Letzten die Ersten macht. Und ist alles gesagt zu demütigen diejenigen, die etwas sind, daß sie sich auf nichts sollen verlassen denn auf die bloße Gottes Güte und Barmherzigkeit; wiederum, daß diejenigen, so nichts sind, nicht verzagen, sondern auf Gottes Güte sich auch verlassen alsowohl als jene. So erschreckt nun Christus aufs erste die Vermessenheit derjenigen, die mit Werken zum Himmel zu fechten, gleichwie die Juden taten und bei Gott die nächsten sein wollten, wie bisher unsere Geistlichen auch getan haben. Diese alle arbeiten um bestimmten Lohn . . . und verachten die, so gar nichts getan haben, und ihre große Mühe und Arbeit soll nicht mehr gelten denn jener Müßigkeit und loses Leben. Da murren sie denn wider den Hausvater, das dünket sie nicht recht, lästern das Evangelium und werden verstockt in ihrem Tun; da verlieren sie denn die Huld und Gnade Gottes und müssen ihren zeitlichen Lohn dahinnehmen, mit ihrem Pfennig davontraben und verdammt werden; denn sie haben nicht um ewige Huld, sondern um Lohn gedient; der wird ihnen auch und nicht mehr. Die andern aber müssen bekennen, daß sie weder den Pfennig noch die Huld verdient haben, sondern ihnen wird mehr gegeben, denn sie gemeint hätten, daß ihnen zugesagt wäre. Diese bleiben bei Gnaden und werden selig dazu, über das, daß sie auch hier zeitlich genug haben; denn es liegt alles an dem guten Willen des Hausvaters." Die Tatsache, daß ein auf Grund der Werke erhobener Rechtsanspruch den Ausschluß aus dem Reiche Gottes zur Folge hat, sollte niemand befremden, der noch

229) Gal. 3, 10: *ὅσοι ἐξ ἔργων εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσίν.* — Ganz abgesehen davon, ob die Worte *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* zum Text gehören oder nicht. Übrigens stehen die Worte in C. D. It. Syr. Auch Meyer hält sie für echt, wenn auch aus einem falschen Grunde, nämlich wegen ihrer „scheinbaren Ungehörigkeit" an dieser Stelle, was vielleicht ihre Auslassung in B. L. usw. veranlaßt habe. Wenn irgendwo, so passen gerade hier die Worte in den Kontext, wie im folgenden noch gezeigt wird.

230) St. L. XII, 508 ff.

einigermaßen weiß, was Christentum ist. Ein Christ ist ein Christ nicht durch irgendeinen Glauben, sondern durch den Glauben, der „auf lauter Gnade bauet", das heißt, dafürhält, daß Gott ihm Gerechtigkeit, ewiges Leben und alles aus Gnaden um Christi willen, ohne Verdienst der Werke gibt. Wenn nun jemand auf Grund seiner Werke eine Lohnforderung bei Gott einreicht, so gibt er damit den Glauben, durch den er ein Christ ist, auf. So gewiß der Gnadenlohn sich mit dem Glauben an die Gnade nicht nur verträgt, sondern den Glauben an die Gnade noch stärkt,[231] so gewiß ist die Forderung eines Rechtslohnes der Tod des Glaubens an die Gnade. Wir halten daher auch fest, daß ein Christ, insofern er ein Christ oder ein neuer Mensch ist, gar nicht auf den vom christlichen Standpunkt aus ungeheuerlichen Gedanken kommt, sich auf Grund seiner Werke Gott gegenüber auf den Rechtsstandpunkt zu stellen. Davon hält ihn auch ein Blick auf die Qualität seiner Werke ab. Er sieht nämlich, daß seine Werke mit Sünden befleckt sind[232] und der göttlichen Vergebung bedürfen, damit sie ihn nicht verdammen. Wie sollte er also dazu kommen, für seine Werke einen Verdienstlohn zu fordern![233] Davon hält ihn auch der Gedanke an die *causa efficiens* seiner guten Werke ab. Freilich, er, der Christ, tut die Werke. Aber er tut sie nicht aus seiner natürlichen Art. Gott ist es, der mit seiner göttlichen Gnade und Kraft die Werke in ihm und durch ihn wirkt. Was aus seiner eigenen natürlichen Art stammt, ist nur Hinderung und Befleckung der Werke. Wenn Gott dennoch die Werke belohnt, so krönt er damit sein eigenes Werk im Christen. Wie käme also ein Christ, als Christ, dazu, auf Grund seiner guten Werke Gott sich tributpflichtig machen zu wollen![234]

231) Weil der Lohn rein aus Gnaden um Christi Verdienstes willen gegeben wird. Chemnitz, Examen, p. 185. Der Gnadenlohn, auch in leiblichen Dingen, schiebt die Gnade Gottes in Christo nicht in den Hintergrund, sondern rückt sie noch mehr in den Gesichtskreis.

232) Chemnitz bemerkt zu Jes. 64, 6 („Alle unsere Gerechtigkeit ist wie ein unflätig Kleid"): Non de lapsibus, sed de *bonis* operibus loquitur propheta. (Examen, p. 187.)

233) Quenstedt (II, 1421): An potest postulare a Deo solutionem debitorum, qui quotidie debet petere a Deo: *Dimitte nobis debita nostra?* An meretur *praemium* aeternum, qui quotidie deprecatur *poenam* aeternam? Aut qua fronte potest ostentare *merita*, cui petenda semper est *venia?*

234) Chemnitz (Examen, p. 188): Non sumus idonei ex nobis ipsis, 2 Cor. 3, sed Deus est, qui operatur in nobis et ut velimus et ut faciamus

Aber nun steht es so, daß der Christ auch noch den alten Menschen an sich hat, der gegen den christlichen Gnadenbegriff die opinio legis geltend macht und dadurch den Christen in Gefahr bringt, Gnade und Seligkeit zu verlieren. Daher die Mahnung Christi an die Zwölfe und an alle Christen bis an den Jüngsten Tag, wohl zuzusehen, daß sie nicht aus Ersten Letzte werden. Gewaltig redet hiervon Luther, auch mit Anwendung auf sich selbst. Er sagt: „Es ist wohl not, daß man dies Evangelium zu unsern Zeiten denen predige, die jetzt das Evangelium wissen, mir und meinesgleichen, die alle Welt lehren und meistern können und achten dafür, wir seien die Nächsten und haben Gottes Geist rein aufgefressen mit Federn und Beinen. Denn woher kommt's, daß jetzt schon so viel Sekten aufgehen, einer dies, der andere das im Evangelio vornimmt? Daher ohne Zweifel, daß ihrer keiner achtet, daß dieser Spruch sie treffe oder angehe: ‚Die Ersten sind die Letzten.' . . . Ist's nicht dem Papst auch so gangen? Da er mit den Seinen nicht anders meinte, denn er wäre Gottes Statthalter und der Allernächste, hat's auch die Welt beredet; aber eben in demselben ward er des Teufels Statthalter und der Allerfernste von Gott, daß nie kein Mensch unter der Sonne also wider Gott und sein Wort getobet und gewütet hat. Und hat doch den greulichen Tück nicht gesehen, denn er ist sicher gewesen und hat sich nicht gefürchtet vor diesem subtilen, scharfen, hohen, trefflichen Urteil: ‚Die Ersten sind die Letzten.' Denn es trifft das Allertiefste im Herzen, den eigenen geistlichen Dünkel, der sich auch in Armut, Unehre, Unglück für den Ersten hält, ja, dann am allermeisten. . . . Damit, daß Gott spricht: ‚Der Erste soll der Letzte sein', nimmt er dir alle Vermessenheit und verbietet dir, daß du dich über keine Hure erhebest, wenn du gleich Abraham, David, Petrus oder Paulus wärest. Damit aber, daß er spricht: ‚Der Letzte soll der Erste sein', wehret er dir alle Verzweiflung und verbietet dir, daß du dich unter keinen Heiligen werfest, wenn du auch Pilatus, Herodes, Sodoma und Gomorra wärest. Denn gleichwie wir keine Ursache haben, uns zu vermessen, so haben wir auch keine Ursache zu verzweifeln, sondern die Mittelstraße wird durch dies Evangelium

aliqua ipsi grata, Phil. 2. Quod si igitur accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? 1 Cor. 4. Non igitur debitum ex vera et propria ratione meriti, sed misericordia et bonitas Dei est, quod dona sua in nobis Deus coronat.

befestigt und bewahret, daß man nicht nach dem Pfennig sehe, sondern auf die Güte des Hausvaters, welche gleich und einerlei ist über Hohe und Niedrige, Erste und Letzte, über Heilige und Sünder, und sich derselben keiner mehr rühmen oder trösten oder vermessen kann denn der andere; denn er ist nicht allein der Juden Gott, sondern auch der Heiden, ja aller zumal, wie sie auch sind oder heißen."

Daß eine semipelagianisch-synergistische Theologie sich nicht in diesen Sinn der warnenden Worte: „Die Ersten werden die Letzten, und die Letzten werden die Ersten sein" finden kann,[235] ist nur natürlich, weil sie den christlichen Gnadenbegriff aus der Theologie dadurch prinzipiell ausgeschaltet hat, daß sie die Entstehung des Glaubens und das Bleiben im Glauben von aliquid in *homine* (vom richtigen Verhalten, Selbstentscheidung, Selbstsetzung usw.) abhängig sein läßt. Darum kann Thieme auch von den modernen positiven Theologen berichten: „Das lutherische Dogma, quod bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de iustificatione fidei agitur, sed *etiam cum de salute nostra aeterna disputatur* (F. C. 531, 7), halten heutzutage nur noch wenige Lutheraner fest."[236] Sind aber neben der Gnade Gottes gute Werke zur Erlangung der Seligkeit nötig, so ist damit die Gnade und also auch der Gnadenlohn aus der christlichen Lehre ausgeschieden und an seine Stelle prinzipiell der Verdienstlohn gesetzt. Ebenso vergeblich ist es, mit den Römischen die Frage zu behandeln, ob der Lohn der guten Werke ein Gnadenlohn oder ein Verdienstlohn sei, weil die römische Lehre vom Wege zur Seligkeit darin ihr Wesen hat, daß gute Werke die Rechtfertigung und die Seligkeit „wahrhaft verdienen" (vere mereri).[237] Die Römischen sind nur darüber untereinander uneins, ob die guten Werke die Seligkeit halb oder ganz „wahrhaft" verdienen. Das Tridentinum verteilt die Erlangung der Seligkeit auf Christi Verdienst und auf das Verdienst der Werke.[238] Eine Anzahl römischer Theo-

235) Meyer z. B. findet in der Warnung Christi den Gedanken ausgedrückt, daß es nur wenige im Reiche Gottes zu einer erstklassigen Leistung und Belohnung bringen; Lange z. St., daß es im Reiche Gottes nicht sowohl auf extensive als intensive Tätigkeit ankomme; Nösgen z. St., daß der Lohn durch die Treue bedingt sei. Das sind lauter Deutungen, die im direkten Gegensatz zum Kontext stehen.

236) RE.3 XXI, 120. 237) Trident., sess. VI, cap. 16 und can. 32.

238) Trident., sess. VI, cap. 16: Ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna *et* tanquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa *et* tanquam merces ex

logen, insonderheit Jesuiten, verwerfen diese Verteilung und wollen, daß die guten Werke allein, abgesehen von Christi Verdienst, die Seligkeit wahrhaft verdienen. Andradius, der Interpret der Beschlüsse des Tridentinischen Konzils, verwirft es als schriftwidrig und inkonsequent, wenn die Verleihung des ewigen Lebens auf Christi Verdienst und das Verdienst unserer Werke verteilt wird, da Paulus sage: „Dem, der Werke tut, wird der Lohn nicht aus Gnaden zugerechnet, sondern aus Pflicht.“ Andradius will festgehalten wissen, daß die Frommen mit ihren guten Werken nicht weniger die Seligkeit verdienen als die Gottlosen mit ihren bösen Werken die ewige Pein. Der Jesuit Vasquez sagt, „daß den Werken der Gerechten nichts an Würdigkeit zugehe aus Christi Verdiensten oder aus Christi Person“.[239] Quenstedt, der sonst mit einer gewissen Zurückhaltung schreibt, fügt hier hinzu: „Satan bläst diese Menschen so auf und bezaubert sie so durch die Einbildung von eigenen Verdiensten, daß sie aus der Gerechtigkeit Christi herausfallen und, auf einen Rohrstab gestützt, hinsinken.“[240] Übrigens sind diese Meinungsverschiedenheiten unter den Römischen praktisch ohne Bedeutung, da auch bei der Verteilung des Verdienstes auf Christum und die guten Werke der christliche Begriff von „Gnade“ und somit auch von „Gnadenlohn“ völlig aufgegeben ist: „Ist's aus Gnaden, so ist's nicht aus Verdienst der Werke, sonst würde Gnade nicht Gnade sein.“[241] Wichtiger für die Polemik ist es, auf eine andere versuchte Täuschung der Römischen hinzuweisen. Wenn die Römischen den Werken einen halben oder ganzen Verdienst- oder Pflichtlohn zusprechen und solche Werke als „in Gott getan“ und von „lebendigen Gliedern Christi geschehen“ beschreiben,[242] so rechnen sie dabei mit gar nicht vorhandenen Größen. Werke,

---

ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Dazu bemerkt Chemnitz (Examen, p. 186): „Der Leser wolle beachten, daß es den tridentinischen Vätern zu unverschämt erschien, das ewige Leben allein unsern Verdiensten zuzuschreiben. Deshalb befleißigen sie sich einiger Bescheidenheit und verteilen Ehre halber das ewige Leben zwischen Christi Verdienst und den Verdiensten unserer Werke.“

239) Operibus iustorum nullam accessionem dignitatis provenire *ex meritis Christi aut ex eius persona.* Vgl. die Zitate bei Quenstedt aus den Schriften der modestiores und crassiores Pontificii, II, 1421 sq.

240) Quenstedt l. c.: Satan hos homines inflat et meritorum suorum persuasione fascinat, ut iustitia Christi excidant et ficulneo adminiculo innixi corruant.

241) Röm. 11, 6. 242) Trident., sess. VI, can. 32.

mit denen man „wirklich“ (vere) die Seligkeit verdienen will, sind nicht „in Gott“, sondern wider Gott getan.[243] Solche Werke werden auch nicht belohnt, sondern liegen unter Gottes Fluch.[244] Auch geschehen solche Werke nicht von „lebendigen Gliedern Christi“, sondern von solchen, die Christum verloren haben[245] oder überhaupt noch nicht Glieder am Leibe Christi geworden sind.[246] Die Sachlage ist also diese: Solange ein Mensch mit seinen Gedanken noch extra muros ecclesiae steht, das heißt, noch nicht erkannt hat, daß der Mensch aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, ohne Werke im Besitz der Seligkeit ist, so lange denkt er, wenn von einem Lohn der guten Werke die Rede ist, stets nur an einen Verdienstlohn und nicht an einen Gnadenlohn. Sobald aber jemand durch das Evangelium christliche Gedanken überkommen hat, das heißt, die Vergebung der Sünden und die Seligkeit glaubt, die Christus vollkommen erworben hat und im Evangelium darbietet, nehmen auch seine Gedanken vom Lohn der guten Werke christliche Gestalt an, nämlich, daß der Lohn immer nur ein Gnadenlohn sein könne, wie Christus so gewaltig in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg einschärft. Daher sagt auch die Apologie: „Wir streiten nicht um das Wort ‚Lohn‘. Wenn die Widersacher zugeben, daß wir durch den Glauben um Christi willen gerecht geachtet werden, und daß die guten Werke um des Glaubens willen Gott gefallen, so werden wir nachher um das Wort ‚Lohn‘ nicht großen Streit führen. Wir bekennen, daß das ewige Leben ein Lohn sei, weil es etwas ist, das uns zukommt (res debita) wegen der Verheißung, nicht wegen unserer Verdienste. . . . Weiter sagen wir, daß die guten Werke wahrlich verdienstlich und meritoria sein. Nicht daß sie Vergebung der Sünden uns sollten verdienen oder vor Gott gerecht machen. Denn sie gefallen Gott nicht, sie geschehen denn von denjenigen, welchen die Sünden schon vergeben sind. Sie sind auch nicht wert des ewigen Lebens, sondern sie sind verdienstlich zu andern Gaben, welche in diesem und nach diesem Leben gegeben werden.“[247]

In welchem Sinne die Schrift von einem Lohn der guten Werke redet, legt Luther so dar:[248] „Am Ende ist noch überblieben zu handeln eine Frage, weil wir in dieser Predigt gehört

243) Röm. 10, 3. 244) Gal. 3, 10. 245) Gal. 5, 4.
246) Röm. 9, 31. 32. 247) Apol. 147, 241. 246.
248) In seiner Erklärung der Kapitel 5, 6 und 7 des Matthäusevangeliums, St. L. VII, 666 ff.

haben, daß Christus so hart dringt auf die Werke, da er sagt Kap. 5, 3. 7: ‚Die Armen sollen das Himmelreich haben'; ‚die Barmherzigen sollen Barmherzigkeit erlangen'; item V. 12: ‚Es soll ihnen im Himmel belohnet werden, die um seinetwillen Verfolgung leiden.' Und was des mehr hernach ist im Ende des 5. Kapitels, V. 46: ‚So ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für einen Lohn haben?' Und im 6. Kapitel, V. 4, vom Almosen, Fasten und Beten: ‚Dein Vater, der in das Verborgene siehet, wird dir's vergelten öffentlich.' Aus welchen Sprüchen schließen die unverständigen, falschen Prediger, daß man durch unser Werk und Tun ins Himmelreich komme und selig werde, und bauen danach darauf ihre Stifter, Klöster, Wallfahrten, Messen usw. — Wiewohl aber diese Frage ein wenig scharf ist und mehr gehört in die Schule unter die Gelehrten denn auf den Predigtstuhl für den einfältigen, gemeinen Mann, doch, weil es so oft im Text vorfällt, müssen wir's nicht gar übergehen und ja etwas davon sagen. Denn es ist ja not, daß ein jeglicher ein wenig einen Unterschied wisse unter der Gnade und Verdienst. Denn die zwei leiden sich nicht miteinander. Wo man Gnade predigt, kann man wahrlich nicht Verdienst predigen; und was Gnade ist, das kann nicht Verdienst sein, sonst wäre Gnade nicht Gnade, spricht St. Paulus Röm. 11, 6. Das hat ja keinen Zweifel. Darum wer die zwei untereinander mengt, der macht die Leute irre und verführt beide, sich und die ihm zuhören. . . . Darum sollten wir unsere Lehre festiglich halten, daß wir kein Werk überall lassen zu dem Stück kommen, Gottes Huld und Gnade zu erlangen, von Sünden los zu werden und ins Himmelreich zu kommen. Da soll kurzum mein Verdienst nichts sein. Und wo man's dazu will brauchen, soll ich's nur mit Füßen treten und zum leidigen Teufel in die Hölle verdammen, als das meinen Glauben hindern will und Christum verleugnet. . . . Was sagst du aber dazu, daß so viel Sprüche sind von dem Lohn und Verdienst? Dazu sagen wir jetzt also für die Einfältigen, daß es eitel Tröstungen sind für die Christen. Denn wenn du nun ein Christ bist worden und hast einen gnädigen Gott und Vergebung der Sünde, beide der vergangenen, und die noch täglich in dir stecken, so wird sich's gewißlich so schicken, daß du viel tun und leiden mußt um des Glaubens und deiner Taufe willen. Denn der leidige Teufel samt der Welt und dem Fleisch wird sich an dich hängen und dich allenthalben zerplagen, wie er durch diese drei

mit denen man „wirklich" (vere) die Seligkeit verdienen will, sind nicht „in Gott", sondern wider Gott getan.[243] Solche Werke werden auch nicht belohnt, sondern liegen unter Gottes Fluch.[244] Auch geschehen solche Werke nicht von „lebendigen Gliedern Christi", sondern von solchen, die Christum verloren haben[245] oder überhaupt noch nicht Glieder am Leibe Christi geworden sind.[246] Die Sachlage ist also diese: Solange ein Mensch mit seinen Gedanken noch extra muros ecclesiae steht, das heißt, noch nicht erkannt hat, daß der Mensch aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, ohne Werke im Besitz der Seligkeit ist, so lange denkt er, wenn von einem Lohn der guten Werke die Rede ist, stets nur an einen Verdienstlohn und nicht an einen Gnadenlohn. Sobald aber jemand durch das Evangelium christliche Gedanken überkommen hat, das heißt, die Vergebung der Sünden und die Seligkeit glaubt, die Christus vollkommen erworben hat und im Evangelium darbietet, nehmen auch seine Gedanken vom Lohn der guten Werke christliche Gestalt an, nämlich, daß der Lohn immer nur ein Gnadenlohn sein könne, wie Christus so gewaltig in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg einschärft. Daher sagt auch die Apologie: „Wir streiten nicht um das Wort ‚Lohn'. Wenn die Widersacher zugeben, daß wir durch den Glauben um Christi willen gerecht geachtet werden, und daß die guten Werke um des Glaubens willen Gott gefallen, so werden wir nachher um das Wort ‚Lohn' nicht großen Streit führen. Wir bekennen, daß das ewige Leben ein Lohn sei, weil es etwas ist, das uns zukommt (res debita) wegen der Verheißung, nicht wegen unserer Verdienste. . . . Weiter sagen wir, daß die guten Werke wahrlich verdienstlich und meritoria sein. Nicht daß sie Vergebung der Sünden uns sollten verdienen oder vor Gott gerecht machen. Denn sie gefallen Gott nicht, sie geschehen denn von denjenigen, welchen die Sünden schon vergeben sind. Sie sind auch nicht wert des ewigen Lebens, sondern sie sind verdienstlich zu andern Gaben, welche in diesem und nach diesem Leben gegeben werden."[247]

In welchem Sinne die Schrift von einem Lohn der guten Werke redet, legt Luther so dar:[248] „Am Ende ist noch überblieben zu handeln eine Frage, weil wir in dieser Predigt gehört

243) Röm. 10, 3. 244) Gal. 3, 10. 245) Gal. 5, 4.
246) Röm. 9, 31. 32. 247) Apol. 147, 241. 246.
248) In seiner Erklärung der Kapitel 5, 6 und 7 des Matthäusevangeliums, St. L. VII, 666 ff.

haben, daß Christus so hart dringt auf die Werke, da er sagt Kap. 5, 3. 7: ‚Die Armen sollen das Himmelreich haben‘; ‚die Barmherzigen sollen Barmherzigkeit erlangen‘; item V. 12: ‚Es soll ihnen im Himmel belohnet werden, die um seinetwillen Verfolgung leiden.‘ Und was des mehr hernach ist im Ende des 5. Kapitels, V. 46: ‚So ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für einen Lohn haben?‘ Und im 6. Kapitel, V. 4, vom Almosen, Fasten und Beten: ‚Dein Vater, der in das Verborgene siehet, wird dir's vergelten öffentlich.‘ Aus welchen Sprüchen schließen die unverständigen, falschen Prediger, daß man durch unser Werk und Tun ins Himmelreich komme und selig werde, und bauen danach darauf ihre Stifter, Klöster, Wallfahrten, Messen usw. — Wiewohl aber diese Frage ein wenig scharf ist und mehr gehört in die Schule unter die Gelehrten denn auf den Predigtstuhl für den einfältigen, gemeinen Mann, doch, weil es so oft im Text vorfällt, müssen wir's nicht gar übergehen und ja etwas davon sagen. Denn es ist ja not, daß ein jeglicher ein wenig einen Unterschied wisse unter der *Gnade* und *Verdienst*. Denn die zwei leiden sich nicht miteinander. Wo man Gnade predigt, kann man wahrlich nicht Verdienst predigen; und was Gnade ist, das kann nicht Verdienst sein, sonst wäre Gnade nicht Gnade, spricht St. Paulus Röm. 11, 6. Das hat ja keinen Zweifel. Darum wer die zwei untereinander mengt, der macht die Leute irre und verführt beide, sich und die ihm zuhören. . . . Darum sollten wir unsere Lehre festiglich halten, daß wir kein Werk überall lassen zu dem Stück kommen, Gottes Huld und Gnade zu erlangen, von Sünden los zu werden und ins Himmelreich zu kommen. Da soll kurzum mein Verdienst nichts sein. Und wo man's dazu will brauchen, soll ich's nur mit Füßen treten und zum leidigen Teufel in die Hölle verdammen, als das meinen Glauben hindern will und Christum verleugnet. . . . Was sagst du aber dazu, daß so viel Sprüche sind von dem *Lohn* und *Verdienst*? Dazu sagen wir jetzt also für die Einfältigen, *daß es eitel Tröstungen sind für die Christen*. Denn wenn du nun ein Christ bist *worden* und hast einen gnädigen Gott und Vergebung der Sünde, beide der vergangenen, und die noch täglich in dir stecken, so wird sich's gewißlich so schicken, *daß du viel tun und leiden mußt um des Glaubens und deiner Taufe willen*. Denn der leidige Teufel samt der Welt und dem Fleisch wird sich an dich hängen und dich allenthalben zerplagen, wie er durch diese drei

Kapitel genug gezeigt hat, daß dir möchte die Welt zu enge werden. Wenn er uns nun ließe darin stecken ohne Wort und Trost, so sollten wir darüber verzweifeln und sagen: Wer will ein Christ sein, predigen und gute Werke tun? Sieht man doch, wie es ihnen geht und die Welt sie mit Füßen tritt, lästert und schändet, alle Schalkheit und Tücke beweist und nimmt ihnen endlich Ehre, Leib und Gut; und er heißt mich nicht anders denn arm, betrübt, hungrig, sanftmütig, friedlich, leidend und verfolgt sein; soll es denn ewig so währen und nicht einmal anders werden? — Da muß er nun herausfahren, trösten und stärken und sagen: Ihr seid nun in der Gnade und Gottes Kinder; ob ihr nun darüber in der Welt leiden müßt, des erschrecket nicht, sondern haltet fest und lasset euch nicht müde noch weich machen, was euch unter Augen stößt, sondern tue ein jeglicher, was er tun soll; ob's ihm drüber übel geht, das soll ihm nicht schaden, und wisse, daß das Himmelreich sein ist und soll ihm reichlich bezahlt werden. Je, wie bezahlt? Haben wir's doch zuvor, durch Christum, ohne und vor allem unserm Tun. Also, wie St. Paulus sagt: daß Gott will einen großen, hellen Stern aus dir machen und eine sonderliche Gabe geben, auch in diesem Leben. Denn ein Christ kann auch hier auf Erden so viel bei Gott durch sein Gebet und gute Werke erlangen, daß er eines ganzen Landes schone, Kriege, teure Zeit, Pestilenz wegnehme usw. . . . Nicht daß das Werk seiner Würde halben so köstlich sei, sondern darum, daß er's verheißen hat uns zu Stärke und Trost, daß wir nicht denken, daß unsere Arbeit, Plage und Elend verloren und vergessen sei. . . . Daher gehören die feinen Sprüche und Vermahnungen, als Hebr. 10, 35: Magnam habetis remunerationem etc., ‚Lasset euch euer Vertrauen nicht entfallen, welches eine große Belohnung hat'. Und Christus Matth. 19, 29: ‚Es ist niemand, der da verläßt Haus oder Bruder oder Schwester oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kind, der nicht hundertfältig wieder empfahe jetzt in dieser Zeit und in der zukünftigen Welt das ewige Leben' usw. Also spricht er auch hier: Merces vestra magna est in coelo, ‚Es wird euch im Himmel wohl belohnet werden'. Damit er zeigt, daß sie das Himmelreich schon bereits haben und doch dasselbe desto herrlicher haben sollen, wenn es nun offenbart wird. . . . So lerne nun auf solche Sprüche antworten, wo vom Verdienst und Lohn steht: Ich höre wohl, daß Christus spricht: ‚Selig sind die Armen, denn sie sollen das Him-

melreich haben' und: ,Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen Verfolgung leidet; denn euer Lohn ist groß im Himmel' usw. Aber damit lehrt er mich nicht den Grund meiner Seligkeit bauen, sondern gibt mir eine Verheißung, was ich für Trost davon haben soll in meinem Leiden und christlichen Leben. Da mußt du mir nicht ein Gemenge machen und die zwei untereinanderbrauen noch mein Verdienst machen aus dem, das mir Gott gibt in Christo, durch die Taufe und Evangelium. Denn es steht nicht hier, daß ich solches verdienen könne und keines Christi noch Taufe dazu dürfe, sondern daß die Christi Schüler sind, welchen er hier gepredigt hat, und um seinetwillen allerlei leiden müssen, wissen, wessen sie sich zu trösten haben, weil man sie auf Erden nicht leiden will, daß sie dafür im Himmel desto reichlicher sollen alles haben. Und wer am meisten arbeitet und leidet, soll auch desto herrlichere Vergeltung haben. Denn obwohl, wie ich gesagt habe, in Christo alles gleich ist, und die Gnade gar miteinander gibt und einem jeglichen die ganze Seligkeit bringt als das höchste, gemeinste Gut, daß der freilich alles hat, wer den Christum hat: doch wird ein Unterschied sein der Klarheit und Herrlichkeit, damit wir geschmückt und leuchten werden. Gleichwie jetzt ein Unterschied ist der Gaben, daß einer mehr arbeitet und leidet denn der andere; aber in jenem Leben wird es alles offenbar werden, daß alle Welt sehen wird, was ein jeglicher getan hat, und desto größere Herrlichkeit haben, des sich das ganze himmlische Heer freuen wird. Das sei davon jetzt genug. Gott erhalte uns in seiner Gnade, in Christo erzeigt! Amen." [249]

11. Der große Wert der guten Werke.

Die guten Werke haben keinen Wert zur Erlangung der Vergebung der Sünden und der Seligkeit, weil sie bei der Erlangung dieser Güter ganz außer Betracht bleiben.[250] Als diese Wahrheit, die das Charakteristikum der christlichen Lehre ist, durch Luthers Dienst wieder bekannt geworden war, wollten Pseudoreformatoren den Reformator übertreffen und redeten so, als ob die guten Werke der Christen überhaupt keinen Wert hätten. Dagegen wendet sich Luther und stellt aus der Schrift den großen Wert der Christen-

249) Über den Lohn der guten Werke: Quenstedt II, 1419 sqq.; Chemnitz, Examen, De bonis opp., 4. quaestio, de praemiis et meritis b. o., p. 185 sqq.
250) Röm. 3, 28; Eph. 2, 8. 9: χωρὶς ἔργων νόμου.

werke ins Licht. Er sagt, daß „außerhalb des Artikels von der Rechtfertigung“ die guten Werke niemand genugsam preisen könne.[251] Luther schreibt[252] gegen Wiedertäufer seiner Zeit: „Siehe, wie fein sie von guten Werken lehren, sprechen, sie geben ihre guten Werke um einen Groschen. Damit wollen sie unsere Affen sein und uns nachlehren, weil sie gehört haben, daß wir lehren, gute Werke machen nicht fromm, tilgen auch die Sünde nicht, versöhnen auch Gott nicht. Über solches tut hie der Teufel seinen Zusatz und verachtet die guten Werke so gar, daß er sie alle um einen Groschen verkaufen will. Da lobe ich Gott, meinen HErrn, daß der Teufel sich selbst in seiner Klugheit so schändlich muß beschmeißen und betören. Wir lehren also, daß Gott versöhnen, fromm machen, Sünde tilgen sei so hoch, groß, herrlich Werk, daß es allein Christus, Gottes Sohn, tun müsse, und sei eigentlich ein lauter, bloß, sonderlich Werk des einigen rechten Gottes und seiner Gnade, dazu unsere Werke nichts sind noch vermögen. Aber daß darum gute Werke sollten nichts sein oder eines Groschen wert sein, wer hat es je gelehrt oder gehört ohne jetzt aus dem Lügenmaul des Teufels? Ich wollte meiner Predigten eine, meiner Lektionen eine, meiner Schriften eine, meiner Vaterunser eins, ja, wie kleine Werke ich immer getan oder noch tue, nicht für der ganzen Welt Güter geben; ja, ich achte es teurer denn meines Leibes Leben, das doch einem jeden lieber ist und sein soll denn die ganze Welt; denn ist's ein gut Werk, so hat's Gott durch mich und in mir getan. Hat's Gott getan, und ist es Gottes Werk, was ist die ganze Welt gegen Gott und sein Werk? Ob ich nun wohl durch solche Werke nicht fromm werde — denn das muß zuvor geschehen durch Christi Blut und Gnade ohne Werke —, dennoch ist's Gott zu Lob und Ehren geschehen, dem Nächsten zu Nutz und Heil, welches keines man mit der Welt Gut bezahlen oder vergleichen kann. Und diese feine Rotte nimmt einen Groschen dafür! Ach, wie fein hat sich der Teufel hier verborgen! Wer könnte ihn doch hier nicht greifen?“

Luthers Hymnus auf den Wert der guten Werke ist vollkommen schriftgemäß. Hier ist nur zusammenzustellen, was bereits

251) Zu Gal. 3, 22. St. L. IX, 442 f. Erl., lat., II, 100: Extra causam iustificationis nemo potest bona opera a Deo praecepta satis magnifice commendare. Quis enim vel unius operis, quod Christianus ex fide et in fide facit, utilitatem et fructum satis praedicare potest? Est enim pretiosius quam coelum et terra.

252) St. L. XIV, 310 f.

unter andern Abschnitten ausführlich dargelegt wurde. Gute Werke haben erstens großen Wert, weil sie nach der Norm des göttlichen Willens getan werden. Wie alle Werke, die nicht nach dem Willen Gottes geschehen, wertlos sind, so sind alle Werke, die in dem Willen Gottes, des höchsten HErrn, einhergehen, groß und köstlich.[253] Gute Werke haben ferner deshalb so großen Wert, weil sie, auf die causa efficiens gesehen, Gottes Wirkung sind. Wohl ist der Christ Subjekt der Werke, und er wirkt nach dem neuen Menschen zu denselben mit (cooperatur). Aber diese Mitwirkung ist Gottes Wirkung, nicht koordiniert, sondern so völlig subordiniert, daß der Christ nur insofern und so lange Gutes tut, als Gott es in ihm und durch ihn wirkt.[254] Deshalb nennt die Schrift die Werke der Christen auch ausdrücklich Gottes Werke und Wirkung.[255] Wer aber wollte das, was des großen Gottes Wirkung ist, niedrig einschätzen? Man darf nicht einwenden, daß Luther Werke, die in den Artikel von der Rechtfertigung gemengt werden, mit Füßen treten heißt und Gotteslästerung nennt.[256] Werke, insofern sie in den Artikel von der Rechtfertigung gemengt werden, sind nicht Gottes, sondern des Fleisches und des Teufels Werke, weshalb Paulus die Lehrer solcher Werke auch mit dem Fluch belegt.[257] Gute Werke haben ferner großen Wert, weil sie für alle Christen testimonia Spiritus Sancti externa für ihren Gnadenstand sind.[258] Auch das ist schriftgemäß geredet, wenn von guten Werken gesagt wird, daß sie mehr wert sind als Himmel und Erde. Denn Himmel und Erde vergehen, aber die guten Werke der Christen bleiben. Was die Christen an irdischen Gütern besitzen, verbrennt ebenfalls im Feuer des Jüngsten Tages; aber ihre guten Werke, auch die, welche sie mit ihrem vergänglichen irdischen Gut getan haben, verbrennen nicht, sondern folgen ihnen nach in die Ewigkeit[259] und werden mit einem ewigen Gnadenlohn gekrönt.[260] Ja, um der Werke der Christen willen, unter denen die Predigt des Evangeliums das vornehmste ist, steht die Welt überhaupt noch.[261] Deshalb werden die Christen ermahnt, die kurze Zeit des Erdenlebens zum Tun guter Werke auszunutzen,[262] und werden die Prediger dahin instruiert,

253) S. 44. 254) S. 15.
255) Phil. 2, 13; 2 Kor. 3, 5; 1 Kor. 12, 6—11; Eph. 2, 10.
256) St. L. IX, 245. 257) Gal. 1, 8. 258) Luk. 7, 47; 1 Joh. 3, 14.
259) Offenb. 14, 13. 260) Matth. 5, 12; 19, 29; 10, 42; Gal. 6, 9.
261) Matth. 24, 14; 1 Petr. 2, 9.
262) Gal. 6, 10; Eph. 5, 16; Kol. 4, 5.

gute Werke mit allem Fleiß zu lehren.[263] Gute Werke sind der Endzweck des Lebens der Christen in dieser Welt. Sobald ein Mensch zum Glauben an Christum gekommen ist, gehört er nicht mehr in diese Welt. Seine eigentliche Heimat ist im Himmel.[264] Gott aber läßt ihn noch in dieser Welt, damit er ihm in seinem Reiche, sonderlich zur Predigt des Evangeliums in der Welt, diene.

12. Das Papsttum und die guten Werke.

Bekanntlich stellt sich das Papsttum vor Kirche und Welt[265] als der große Protektor der Heiligung und der guten Werke dar.[266] Die römische Polemik gegen die Reformation spitzt sich immer wieder auf den Punkt zu, daß durch die Gnadenlehre der Kirche der Reformation „Heiligung und gute Werke abgetan würden". So von neueren Papisten auch Möhler[267] und Gibbons.[268] Schon in der Wormser kaiserlichen Reichsacht vom Jahre 1521 heißt es: Luther „lehrt ein frei, eigenwillig Leben, das von allen Gesetzen ausgeschlossen und ganz viehisch".[269] Luther bemerkt dazu: „Schändlich lautet es, daß Kaiser und Fürsten öffentlich mit Lügen umgehen."[270] Nicht Luther mit seiner biblischen Gnadenlehre, sondern die Sekte des Papstes mit ihrer Werklehre tut die guten Werke ab. Die Sachlage ist diese: Indem das Papsttum die christliche Rechtfertigungslehre mit dem Interdikt belegt,[271] verbannt es eo ipso auch die guten Werke, weil gute Werke in jedem Fall nur als Folge und Wirkung der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke in Existenz treten.[272] Wenn es unter dem Papsttum noch einzelne Seelen gibt, bei denen sich tatsächlich Heiligung und gute Werke finden, so sind das die Leute, welche wider das Verbot der „Kirche" das Evangelium von der Vergebung der Sünden ohne des Gesetzes Werke glauben.[273]

263) Tit. 3, 8. 14; 1 Tim. 6, 17 ff. 264) Phil. 3, 20; Joh. 5, 24.

265) Auch vor der Welt, und zwar mit Erfolg, quia homines naturaliter ita iudicant Deum per opera placandum esse. Nec videt ratio aliam iustitiam quam iustitiam legis civiliter intellectae. (Apol. 151, 272.)

266) Vgl. Kardinal Gibbons von Baltimore in *The Faith of Our Fathers*, chap. III, p. 35 ff.

267) Symbolik 5, S. 208 ff. 268) A. a. O., S. 49.

269) Abdruck der Reichsacht. St. L. XV, 2274 ff. 2281.

270) St. L. XV, 2275.

271) Tridentinum. Sess. VI, can. 11. 12.

272) Röm. 12, 1; Gal. 2, 20; Röm. 7, 5. 6; 6, 40; 8, 3. 4.

273) Apol. 151, 269—271.

Vergleichen wir die „guten Werke", die nach dem offiziellen Rezept des Papsttums getan werden, mit den christlichen guten Werken, so ergibt sich das folgende Resultat: Erstens, die Werke der Christen sind in jedem Fall Dankopfer für die durch den Glauben bereits erlangte Vergebung der Sünden. Das Papsttum hingegen heißt Werke tun, um durch die Werke de congruo und de condigno Gnade zu verdienen, als ob Gott nicht in Christo gewesen wäre und die Welt mit sich selber versöhnt hätte.[274] Daher sind die Werke, welche die römische Kirche lehrt und „gute Werke" nennt, eine Leugnung und Schmähung des Erlösungswerkes Christi; „denn so durch das Gesetz die Gerechtigkeit kommt, so ist Christus vergeblich gestorben" (*δωρεὰν ἀπέθανεν*).[275] Deshalb spricht der Apostel Paulus, dem etwas daran gelegen ist, daß Christus nicht vergeblich gestorben sei, den Fluch aus über alle, die nach dem Rezept der Papstkirche „gute Werke" lehren,[276] und urteilt er von allen, die nach dieser Anweisung gute Werke tun, daß sie nicht Gottes Wohlgefallen haben, sondern unter dem Fluch liegen.[277] Kurz, wie die römische Kirche offiziell das Evangelium und den christlichen Glauben abtut, so tut sie offiziell auch die guten Werke und das christliche Leben ab. Wenn Kardinal Gibbons die römische Kirche mit ihrer Werklehre als "a society . . . for the *sanctification* of its members" darstellt,[278] so beweist er damit, daß alle seine Gedanken über Heiligung und gute Werke außerhalb des Christentums gelegen sind. Gibbons weiß nicht, daß Heiligung und gute Werke nur aus dem Glauben an das Evangelium kommen. Schriftgemäß urteilt Luther von den römischen „guten Werken" also: „Die Werke, welche außer dem Glauben geschehen" (nämlich außer dem Glauben, daß wir allein um Christi willen Gnade empfangen haben), „so heilig sie auch nach dem äußerlichen Schein aussehen, sind unter der Sünde und dem Fluch. Deshalb, weit entfernt, daß diejenigen, welche sie tun, Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben verdienen sollten, häufen sie vielmehr Sünde auf Sünde. Auf diese Weise tut der Papst Werke, der Mensch der Sünde und das Kind des Verderbens, und alle, die ihm folgen. Auf solche Weise tun auch alle Werkheiligen und die Ketzer, die aus dem Glauben gefallen sind, ihre Werke." [279] Es steht daher so: Das

274) 2 Kor. 5, 19; 1 Joh. 2, 2; 4, 10.
275) Gal. 2, 21.
276) Gal. 1, 6—9; 5, 12.
277) Gal. 3, 10.
278) *The Faith of Our Fathers*, p. 35.
279) St. L. IX, 443.

Papsttum und seine echten Glieder sind wegen der Verwerfung des Evangeliums *prinzipiell* nicht auf gute, sondern immer nur auf böse Werke angelegt. Man kann nicht Wasser schöpfen, nachdem man die Quelle verstopft hat. Ebensowenig kann man das Evangelium verwerfen und dabei doch noch gute Werke tun. Von allen Werken, die Menschen tun, gilt das "worthless if detached", nämlich wenn die Werke von dem Glauben an das Evangelium losgelöst sind. Sodann: wo nicht der Glaube an das Evangelium im Herzen wohnt, da hat der Teufel sein Werk,[280] und der treibt unablässig zu *bösen* Werken. Wir gewahren daher auch am Papsttum und seinen echten Gliedern die folgenden Werke: Anstatt das Evangelium zu loben, verfluchen sie es;[281] anstatt die Lehrer und Bekenner des Evangeliums zu hören und zu ehren, wie Gottes Wort fordert,[282] schänden sie dieselben als Abtrünnige und Ketzer,[283] und wo sie die Macht dazu haben, verfolgen sie auch das Evangelium und seine Bekenner mit äußerer Gewalt.[284]

---

280) Eph. 2, 2. 281) Tridentinum. Sess. VI, can. 11. 12. 20.

282) Luk. 10, 16; Joh. 13, 20; Phil. 2, 29.

283) In der *Reichsacht* heißt Luther „nicht ein Mensch", sondern „der böse Feind in Gestalt eines Menschen mit angenommener Mönchskutte" (St. L. XV, 2282) und in der *Bannbulle* „ein wild hauend Schwein aus dem Walde und ein sonderlich wild Tier" (St. L. XV, 1427). Luthers „Gedächtnis" soll „gänzlich aus der Gesellschaft der Christgläubigen ausgetilgt werden" (a. a. O., 1452).

284) In der *Bannbulle* „gebietet" Leo X. „allen und jeden Fürsten, Königen, Kaisern, Kurfürsten, Herzogen, Markgrafen, Grafen, Freiherren, Hauptleuten, Geleitsleuten, Junkern, Kommünen, Universitäten, Gewalten, Städten, Landen, Schlössern und Gegenden oder ihren Einwohnern und Bürgern und allen und jeden Obberührten durch die ganze Welt, . . . daß sie oder ein jeder von ihnen bei allen und jeden Pönen gedachten Martinum, seine Beipflichter, Anhänger, Halter und Günstigen, *persönlich fahen und gefangen bis auf unser Ansuchen halten und uns übersenden.* Dagegen sie für ein so *gutes Werk* von uns und dem Apostolischen Stuhl eine würdige Belohnung und Vergeltung erlangen sollen". (A. a. O., 1453 f.) In der *Reichsacht* gebietet Karl V. „allen und jeden besonder, bei den Pflichten, damit ihr uns und dem heiligen Reiche verwandt seid", „daß ihr sämtlich und sonderlich . . . den vorgemeld'ten Martin Luther nicht hauset, höfet, ätzet, tränket noch enthaltet, noch ihm weder mit Worten noch Werken heimlich noch öffentlich keinerlei Hilfe, Anhang, Beistand noch Vorschub beweiset, sondern, wo ihr ihn alsdann ankommen und betreten und des mächtig sein mögt, ihn gefänglich annehmet und uns wohl bewahret zusendet . . . und ihr um solch *heilig Werk*, auch euer Mühe und Kosten ziemlich Ergötzlichkeit empfangen werdet". (A. a. O., 2286.) *Luther*

Zum andern: Auch auf die Norm gesehen, fallen die vom Papsttum gebotenen Werke aus dem Rahmen der guten Werke heraus. Nach der Schrift kommt das Prädikat „gut" nur den Werken zu, die Gott geboten hat. Das Papsttum aber verpflichtet die Christen ausdrücklich nicht bloß auf Gottes Gebote, sondern auch auf die Gebote der Kirche, also auf Menschengebote.[285] Daher fallen gerade die eigentümlich römischen „guten Werke" unter das Urteil Christi: „Vergeblich dienen sie mir, dieweil sie lehren solche Lehren, die nichts denn Menschengebote sind."[286] Es ist ein sachliches Urteil, wenn gesagt worden ist, daß durch die Flut von papistischen Menschengeboten[287] das ganze Christenleben in eine Karikatur verwandelt werde. Nach der Schrift gestaltet sich das Leben der Christen also, daß sie ob der durch den Glauben an das Evangelium erlangten Gnade in ihrem Herzen Gott singen und spielen[288] und danach Gott fröhlich dienen in den Werken, die ihr Stand auf Erden, sei es in der Kirche oder im Staat und im sozialen Leben, mit

---

macht zu dem „heilig Werk" die Bemerkung: „Siehe, die Mörder heißen Leute würgen ein heilig Werk!" Zur weiteren Charakterisierung der römischen Frömmigkeit sagt Luther: „Der Türk' ist zehnmal klüger und frömmer, denn unsere Fürsten sind. . . . Solches klage ich aus Herzensgrund allen frommen Christen, daß sie sich mit mir über solche tolle, törichte, unsinnige, rasende, wahnsinnige Narren erbarmen. Sollte einer doch zehnmal lieber tot sein, denn solche Lästerung und Schmach göttlicher Majestät hören; ja, es ist der verdiente Lohn, daß sie Gottes Wort verfolgen, darum sollen sie mit solcher greiflicher Blindheit gestraft werden und anlaufen." (A. a. O., 2296.) Solche „guten Werke" fordert der Papst von Fürsten und Ländern auch heute noch. Das Rundschreiben Leos XIII. (Immortale Dei) vom 1. November 1885 schärft auch den Vereinigten Staaten die Pflicht ein, sich in den Dienst der Papstkirche zu stellen und alle andern „Kulte" zu unterdrücken, sobald sie die Macht dazu haben. Vgl. den Artikel „Die neueste Enzyklika des Papstes" in L. u. W. 1886, S. 12 ff. — Kardinal Gibbons gesellt sich zu denen, die auch Luthers Person mit Schmähungen verfolgen, wenn er in *The Faith of Our Fathers* (p. 49) Luther einen Platz unter den pseudo-reformers anweist, deren "private lives were stained by cruelty, rapine, and licentiousness". Zu solcher "sanctification of its members" bringt es Rom nach Verwerfung der christlichen Rechtfertigungslehre.

285) Tridentinum. Sess. VI, can. 20: Si quis hominem iustificatum ... dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et *ecclesiae* ... anathema sit. Ebenso Sess. VII, can. 8.

286) Matth. 15, 9.

287) die eine natürliche Folge der Verwerfung des Evangeliums sind. Apologie 122, 87: „Keine Werke können ein Gewissen zur Ruhe bringen, deshalb werden immer neue Werke ohne Gottes Gebote erdacht."

288) Eph. 5, 19; Kol. 3, 16.

sich bringt.[289] Hingegen gestaltet sich ein römisch dirigiertes Leben also: Nachdem Rom das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo durch ein Anathema aus dem Wege geschafft hat, weist es die Seelen an, auf dem Wege der eigenen Heiligkeit und Werke Gnade und Seligkeit zu suchen und zu verdienen.[290] Das Gros der seiner Pflege Anvertrauten wird auf das „zweite Brett" (secunda tabula) der von ihm erfundenen Buße (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis) gesetzt,[291] auch auf Reisen nach Rom, Lourdes und an andere „Gnadenorte" geschickt.[292] Eine Elite wird im Kloster untergebracht, um durch Befolgung der ebenfalls erfundenen consilia evangelica sich selbst die Seligkeit zu verdienen und einen Überschuß von guten Werken (opera supererogationis) an andere abgeben zu können. Weil aber auf die ganze Prozedur doch kein sicherer Verlaß ist,[293] so wird zur Vollendung der „Heiligung" das Fegfeuer dargeboten.[294] In Summa: Wie Roms Rechtfertigungslehre das Gegenteil der christlichen Lehre ist, so ist auch ein von Rom dirigiertes Leben das gerade Gegenteil des in der Schrift gezeichneten Christenlebens.

Die Klimax der römischen Verkehrung der Heiligung und der guten Werke tritt uns im Jesuitenorden entgegen. In diesem Orden gilt die Bestimmung, daß auch Sünden aufhören, Sünden zu sein, und zu guten Werke im eminenten Sinne werden, wenn der Ordensobere die Sünden befiehlt, und die Ordensglieder sie in schuldigem Gehorsam vollbringen. Die Worte lauten im Institutum des Ordens:[295] „Es hat uns im HErrn gut geschienen, . . . daß keine Konstitutionen, Deklarationen oder irgendeine Lebensregel die Verbindlichkeit zu einer Tod- oder läßlichen Sünde mit sich bringe,

---

289) Röm. 15, 16; 1 Kor. 7, 20 ff.; Kol. 3, 23. 24; Eph. 6, 7; 1 Tim. 2, 15. Hier ist wieder an Luthers klassische Beschreibung eines Christenlebens in den verschiedenen Ständen auf Erden zu erinnern, St. L. IX, 952 ff. „Ist der Christ ein Knecht, so ist er fröhlich und guter Dinge; wenn er ins Holz fährt, auf den Acker reitet, so singt er."

290) Tridentinum. Sess. VI, can. 32.

291) Tridentinum. Sess. VI, cap. 14. Vgl. Luther XIX, 54 f.; XI, 720 f.

292) Vgl. Luther über das „lügenhaftige, schändliche Narrenspiel des Teufels, das sie [die Römischen] mit dem Heiligtum und Wallfahrten getrieben haben". (St. L. XVI, 1661.)

293) Tridentinum. Sess. VI, cap. 14. 9.

294) Tridentinum. Sess. VI, can. 30. Vgl. Luther über den „lästerlichen Betrug des Fegfeuers, damit sie auch alle Welt verräterlich genarret und fälschlich erschreckt haben". (St. L. XVI, 1653 f.)

295) Institutum societatis Iesu, auctoritate congregationis generalis 18. auctum et recusum. Pragae 1757. Vol. I, p. 414 sq.

außer wenn der Obere sie im Namen unsers HErrn JEsu Christi oder in Kraft des Gehorsams gebieten würde, was in jenen Dingen oder Personen wird geschehen können, in denen geurteilt werden wird, was dem besonderen Nutzen jedes einzelnen oder dem allgemeinen Nutzen sehr förderlich ist: und an die Stelle der Furcht vor Anstoß trete die Liebe und das Verlangen nach aller Vollkommenheit, und daß eine größere Ehre und Lob Christi, unsers Schöpfers und HErrn, die Folge sei."[296] Im Index generalis wird dies so zusammengefaßt: „Die Oberen können zur Sünde verpflichten kraft des Gehorsams, wenn dies großen Nutzen bringt."[297] Übrigens setzt der Jesuitismus, wenn er von seinen Ordensgliedern den Verzicht auf das eigene Gewissen fordert, keine Novität im Organismus des Papsttums. Indem der Papst der übrigen Menschheit das eigene Urteil in Sachen der Lehre und des Lebens abspricht und von ihr das sacrificium intellectus et voluntatis verlangt,[298] fordert er damit von jedem menschlichen Individuum den Verzicht auf das eigene Gewissen und somit den Verzicht auf das, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet. Mit Recht ist vom Papsttum gesagt worden, daß es eine „Entmenschung der Menschheit" darstelle. Durch die Reformation ist für die Menschheit das Recht, Mensch zu sein, reklamiert worden. Luther fordert bei allen Fragen, in denen es sich um Recht oder Unrecht handelt, das Referendum an das Gewissen des einzelnen. Sachen der christlichen Lehre und Moral entscheidet der einzelne Christ nach Gottes geoffenbartem Wort.[299] Die

296) Visum est nobis in Domino . . . nullas constitutiones, declarationes vel ordinem ullum vivendi posse obligationem ad peccatum mortale vel veniale inducere, *nisi* superior ea in nomine Domini nostri Iesu Christi vel in virtute obedientiae iuberet: quod in rebus vel personis illis, in quibus iudicabitur, quod ad particulare uniuscuiusque vel ad universale bonum multum conveniet, fieri poterit: et loco timoris offensae succedat amor et desiderium omnis perfectionis, et ut maior gloria et laus Christi, Creatoris ac Domini nostri, consequatur.

297) A. a. O., Vol. II, Index generalis, unter dem Titel „Obedientiae et Obedire": Superiores possunt *obligare ad peccatum* in virtute obedientiae, quando id multum conveniat. Par. 6, c. 5, p. 414. Vgl. den Artikel „Jesuitismus" von D. Walther, Lutheraner 1853, S. 49 ff.

298) So nicht erst in der Unfehlbarkeitserklärung vom Jahre 1870 (Baier I, 81), sondern schon im Tridentinum, sess. IV (Smets, S. 15) und überall dort, wo dem einzelnen Christen das Urteil über die Lehre abgesprochen wird. (Vgl. Luther XIX, 341 ff.)

299) Dies führt Luther gewaltig aus zu 1 Petr. 3, 15 (St. L. IX, 1235 ff.). Er sagt u. a.: „Siehe du, was hie St. Peter zu uns allen sagt, daß wir sollen

Dinge, welche auf dem Gebiet des Staats und des bürgerlichen Lebens liegen, beurteilt der einzelne nach dem Licht der Vernunft oder dem „natürlichen Recht, des alle Vernunft voll ist“.[300] Es ist zugunsten der römischen Forderung, auf das eigene Urteil zu verzichten, eingewendet worden, daß auch Gott das sacrificium intellectus et voluntatis fordere und die Christen es leisten, wie aus 2 Kor. 10, 5 hervorgehe: „Wir nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi“, *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ*. Dagegen ist zu sagen, daß Gott und sein Wort und der Papst und sein Wort durchaus verschiedene Dinge und Autoritäten sind. Dadurch, daß der Papst sein eigenes Wort neben Gottes Wort und eo ipso über Gottes Wort stellt, handelt er als Anti-

---

Antwort geben und Grund anzeigen unsers Glaubens. Wenn du sterben sollst, werde ich nicht bei dir sein, der Papst auch nicht. Wenn du nun nicht weißt den Grund deiner Hoffnung und sprichst: Ich glaube, wie die Konzilia, der Papst und unsere Väter geglaubt haben, so wird der Teufel antworten: Ja wie, wenn sie irrten? so hat er gewonnen und reißt dich in die Hölle hinein. Darum müssen wir wissen, was wir glauben, nämlich, was Gottes Wort ist, nicht was der Papst oder Konzilia setzen oder sagen. Denn du mußt mitnichten auf Menschen trauen, sondern auf das bloße Wort Gottes. . . . Darum sollst du also sagen: Was frage ich danach, was der oder dieser glaubt oder beschließt; wenn's Gottes Wort nicht ist, will ich's nicht hören. Ja, sprichst du, es ist ein verwirrt Ding um den Glauben, daß niemand weiß, was man glauben soll; darum muß man warten, bis es beschlossen werde, wes man sich halten soll. Antwort: So wirst du auch dieweil zum Teufel fahren. Denn wenn es an die Züge geht und du sterben sollst und nicht weißt, was du glauben sollst, kann weder ich noch keiner dir helfen. Darum mußt du selbst wissen und dich an niemand kehren und fest bei dem Wort Gottes bleiben, wenn du willst dem Teufel und der Hölle entlaufen.“

300) Hiernach muß der einzelne auch genau prüfen, ob z. B. ein Krieg gerecht sei oder nicht. (Vgl. Luther, St. L. X, 413 ff. 524 ff.) Ob ein Krieg gerecht oder ungerecht sei, kann weder der Staat (weltliche Obrigkeit) noch die Kirche (Pastor, Synode) noch irgendein Mensch für das Gewissen des einzelnen entscheiden. Deshalb schärft Luther ein, nicht bloß so obenhin, sondern „durch möglichen Fleiß“ die Sachlage zu erforschen. Das ist natürlich auch der Sinn des 16. Artikels der Augustana, wo unter den Funktionen der Obrigkeit das „Rechte-Kriege-Führen“ genannt ist. Die Limitation gilt nicht bloß für das Gebot der Obrigkeit, sondern auch für den Gehorsam der Untertanen, wie am Schluß des Artikels ausdrücklich bemerkt wird. Ebenso lehrt Luther an den oben angeführten Stellen. Nur wo nach angestellter fleißiger Prüfung das eigene Urteil unmöglich ist, also als Resultat der Prüfung Ungewißheit übrigbleibt, soll nach Luthers Meinung der Christ, falls er zum Kriegsdienst gezwungen wird, „den gewissen Gehorsam [gegen die Obrigkeit] um ungewissen Rechts willen nicht schwächen“.

christ. Sodann handelt, wie Luther erinnert, Gott ganz anders mit dem Menschen als der Papst. Wohl verlangt Gott, daß der Mensch seinen Verstand und Willen Gott untergebe, aber Gott tut es in der Weise, daß er durch den Heiligen Geist, der in seinem Wort wirksam ist, den Intellekt des Menschen erleuchtet und den Willen des Menschen so ändert, daß ex nolente volens wird. Mit andern Worten: Gott erleuchtet und korrigiert das natürliche Gewissen, der Papst unterdrückt es. — Es ist ferner eingewendet worden, daß die Unterdrückung des natürlichen Gewissens nicht eine Spezialität des Papsttums und Jesuitismus sei, sondern überall dort in der Welt sich finde, wo im Geschäftsinteresse, Parteiinteresse oder in andern subjektiven Interessen der Unterschied von gut und böse praktisch aufgehoben wird. Das ist richtig. Es ist dies aber nur ein Beweis für die Tatsache, daß wir im Papsttum einen confluxus aller Ketzereien und Gottlosigkeiten haben, die sich in Kirche und Welt finden. Sodann ist doch ein Unterschied zwischen der Gottlosigkeit der Welt und der Gottlosigkeit Roms. Die Welt spricht ihren Abfall von Gott offen aus, wenn sie sagt, daß der Unterschied zwischen gut und böse im Interesse des Geschäfts, der Familie, des Staates, der Partei, des Vereins usw. nicht zu beachten sei. Rom hingegen deckt seine Gottlosigkeit mit dem Namen Christi und der christlichen Kirche.

13. Die neuere protestantische Theologie und die guten Werke.

Thieme berichtet,[301] daß das lutherische Dogma, gute Werke seien nicht notwendig zur Seligkeit, von der neueren Theologie zumeist aufgegeben sei, und zwar auch von der sogenannten positiven Richtung. Vielmehr sei „die Idee der Moralitätsreligion, daß die Glaubensfrucht zur Seligkeit notwendig ist", fast allgemein angenommen. Das ist leider wahr. Die neuere protestantische Theologie streicht ja aus ihrem Begriffsapparat die satisfactio vicaria Christi als zu „juridisch" und „dinglich" und will den „Sühnebegriff" dahin „vertiefen", daß „die Umprägung des Lebens der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt", also die Heiligung und die guten Werke, in das Versöhnungswerk Christi als „mitbegründend für seinen Wert vor Gott" aufgenommen wird.[302] Das ist aber der Sache nach die römische Lehre vom Verdienst der guten Werke zur Erlangung der Seligkeit, und das stimmt mit dem Tridentinum, wenn dieses die Lehre ablehnt, „als ob das

301) RE.3 XXI, 120.

302) Kirn, Dogmatik, S. 118.

Evangelium nur eine bloße und unbedingte Verheißung des ewigen Lebens wäre, ohne die Bedingung, die Gebote zu halten".[303] Wahr ist darum aber auch, daß von den Werken, die die neuere protestantische Theologie als notwendig zur Seligkeit lehrt, dasselbe gilt, was von den papistischen Werken gesagt werden mußte: sie gehören nicht in die Kategorie der guten Werke, sondern sie schänden das vollkommene Erlösungswerk Christi und bringen über Lehrer und Täter Gottes Verdammungsurteil und Fluch.[304] Sehr richtig sagte Max Müller in einem Vortrag vor der Britischen Bibelgesellschaft, daß die Werke, welche nicht lediglich Dankopfer des Glaubens sind, sondern zur Erkaufung der Seligkeit getan werden, auf das Gebiet des Heidentums gehören.[305] Man kann nicht beides zugleich lehren: die guten Werke und die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit. Letzteres hebt das erstere auf. Wenn ein Vertreter der neueren Theologie gute Werke tut, so kann dies nur so geschehen, daß er zuvor seine Theorie von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit — modern ausgedrückt: „die Umprägung des Lebens der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt" als Christi Versöhnungswerk in seinem Wert vor Gott „mitbegründend" — aus seinem Innern streicht und die guten Werke lediglich Dankopfer für die sola fide erlangte Gnade und Seligkeit sein läßt.

14. Das christliche Leben und das Kreuz.

Die alten lutherischen Lehrer, wie Quenstedt und Calov, fügen ihrer Beschreibung des christlichen Lebens auch einen Abschnitt vom Kreuz (De cruce) bei.[306] Es steht dies im Einklang mit der durchaus praktischen Tendenz ihrer dogmatischen Darlegungen, und vor allen Dingen ist dies im Einklang mit der Schrift, die über das Kreuz der Christen ausführliche Belehrungen darbietet. Obwohl nämlich die Christen durch den Glauben an Christum in einem völlig geordneten Verhältnis zu Gott stehen — Gott ist nicht gegen, sondern für sie,[307] sie sind Gottes Kinder und Erben des ewigen Lebens,[308] die Engel dienen ihnen[309] usw. —, so hat Gott doch die Ordnung ge-

303) Tridentinum. Sess. VI, can. 20.
304) Gal. 1, 6—9; 5, 12; Phil. 3, 2; Gal. 3, 10.
305) II, S. 2, Note 8.
306) Quenstedt II, 1431 sqq.; Calov X, 703 sqq.
307) Röm. 8, 31. 308) Joh. 1, 12. 13; Gal. 3, 26; Röm. 8, 17.
309) Hebr. 1, 14.

troffen, daß die hohe Würde der Christen in diesem Leben noch nicht in die äußere Erscheinung tritt, sondern im Gegenteil dem Christenleben auf Erden dieselbe *Niedrigkeit* anhaftet, die Christi Erdenleben charakterisierte.[310] Diese Niedrigkeitsgestalt des Christenlebens, worin die Christen Christo nachfolgen und ihm gleichgestaltet werden, nennt die Schrift auch das *Kreuz* der Christen.[311] Die folgenden Hauptpunkte der biblischen Lehre vom Kreuz seien hier herausgestellt:

1. *Was das Kreuz in sich begreift.* Auch der Gottlose hat viel Plage.[312] Aber nicht der Gottlosen, sondern nur der Christen Leiden nennt die Schrift ein Kreuz.[313] Das Kreuz kommt

---

310) 1 Petr. 4, 1: „Weil nun Christus im Fleisch" (σαρκί, im Erdenleben) „für uns gelitten hat, so wappnet euch auch mit demselben Sinn." (Vgl. Luther z. St., St. L. IX, 1248.)

311) *Luther* sagt über den *Kontrast* zwischen der hohen Würde der Christen und der niedrigen Gestalt ihres Lebens auf Erden: „Wir sind hier auf Erden schon *Gottes Kinder* und selig, so wir glauben und getauft werden, wie Mark. 16, 16 geschrieben steht, und Joh. 1, 12: ‚Wieviel ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben.' Die Taufe sieht man; die Kinder, so getauft werden, sieht man auch; das Evangelium hört man; so fühlen wir auch selbst in unserm Herzen das Zeugnis des Heiligen Geistes, daß unser Glaube, wie schwach er ist, dennoch rechtschaffen sei. *Aber wer sieht uns an, daß wir Gottes Kinder sind?* Wer will solche Leute Gottes Kinder heißen, die in Kerker geworfen und so greulich gemartert und auf allerlei Weise geplagt werden, als wären sie des Teufels Kinder und eitel verdammte und verfluchte Leute? Darum spricht St. Paulus nicht vergebens, die Herrlichkeit der Kinder Gottes sei noch *verborgen*, sie soll aber an ihnen offenbaret werden, gleichwie er Kol. 3, 3. 4 auch sagt: ‚Euer Leben ist mit Christo verborgen in Gott; wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in der Herrlichkeit.' *Unterdes*, weil sie auf Erden leben, sind sie nicht geschmückt mit Gottes, sondern des leidigen Teufels Farbe. Denn des Teufels Kindern gehört, daß man sie soll stöcken und blöcken und [ihnen] alles Unglück anlegen. Solches geschieht aber nicht, sondern sie sind guter Dinge, reich, mächtig, gewaltig, haben Ehre, Geld und Guts genug, führen dazu unsers HErrn Gottes Farbe und Namen, als wären sie gar wohl mit ihm daran. Wiederum halten sie uns für Ketzer und Gottes Feinde, daß gleich hier widersinnes zugeht: die Gottes Kinder sind, müssen des Teufels, und die des Teufels Kinder sind, müssen Gottes Kinder heißen. Das tut denn den Frommen wehe, ja, Himmel und Erde und alle Kreatur schreit und klagt darüber und ist unwillig dazu, daß sie also soll der Eitelkeit unterworfen sein und leiden, daß die Gottlosen ihrer mißbrauchen wider Gottes Ehre." (St. L. XII, 729 f.)

312) Ps. 32, 10; 34, 22; 16, 4. Pharao, 2 Mos. 7—11.

313) Vgl. Luther, St. L. XIII, 433 f.

über die Christen als Christen, nämlich in der Ausübung ihres Christenberufs in der Welt.[314] Wenn sie Christo in Wort und Wandel nachfolgen, insonderheit, wenn sie das Evangelium von dem gekreuzigten Christus bekennen, der den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist, so erfahren sie von der Welt dieselbe Behandlung, die Christi Teil auf Erden war. „Haben sie den Hausvater Beelzebub geheißen, wieviel mehr werden sie seine Hausgenossen also heißen.“[315] Freilich sind die Christen dem Fleische nach noch Sünder, und insofern verdienen sie nicht nur das zeitliche Leiden, sondern auch die ewige Verdammnis. Aber sie erkennen ihre Sünde und haben durch den Glauben an Christum die tägliche Vergebung der Sünden. Darum ist ihr Leiden nicht eine Sündenstrafe im eigentlichen Sinne, weil die eigentliche Strafe der Sünden nicht dies oder jenes zeitliche Unglück ist, sondern der ewige Tod. Auch ist die Sachlage, wie Luther erinnert, diese:[316] „Der böse Feind und die Welt ist den Christen nicht darum feind, daß sie Sünder sind, da und dort straucheln und fallen. Nein, das möchten beide Teufel und Welt wohl leiden und würden mit ihnen zufrieden sein, aber um des Worts und Glaubens willen, daß sie ihre Hoffnung auf den Sohn Gottes setzen, sich seines Sterbens und Auferstehung trösten, Gott fürchten und nach seinem Willen begehren zu leben; sie begehren, daß durch ihr Bekenntnis auch andere zum Glauben und Erkenntnis Christi kommen: solches kann weder Teufel noch Welt leiden. Setzen derhalben den Christen allenthalben zu; der Satan plagt sie am Leibe mit Krankheit, wie der heilige Paulus selbst klagt: des Satans Engel schlage ihn mit Fäusten und spieße ihn, am Gewissen und im Herzen mit Traurigkeit, Schwermut, Schrecken und dergleichen, ja, bisweilen auch mit Schaden am Gut durch Wetter, Hagel und Feuer, wie man am Hiob sieht. . . . Darum merke es wohl: Leugnen sollst du nicht, daß du ein armer Sünder seiest und damit alles Unglück verdienet habest. Denn Gott pflegt auch an den Seinen die Sünde zu strafen, wie Petrus sagt: ‚Das Gericht fänget

314) Luther: „Ein Christ ist aber in dem, daß er ein Christ heißt, unter das liebe Kreuz geworfen, daß er muß leiden entweder von Leuten oder vom Teufel selbst, der ihn plage und ängste beide mit Elend, Verfolgung, Armut, Krankheit oder inwendig im Herzen mit seinen giftigen Pfeilen. Das heißt und ist der Christen Losung und Malzeichen, ein heiliger, teurer, edler, seliger Beruf, der sie zum ewigen Leben bringt; dem müssen wir auch sein Recht tun und für gut nehmen, was er mitbringt.“ (XII, 544 f.)

315) Matth. 10, 25. 316) Luther XIII. 434 ff.

am Hause Gottes an.' Darum, sprich, ist mir der Satan und die Welt nicht feind. . . . Worum ist es denn zu tun? Um des Mannes" (nämlich Christi) „willen, der hier das Kreuz trägt, daß ich denselben für meinen Gott und Heiland glaube und bekenne." Um nicht mit dem Kreuz Christi verfolgt zu werden, predigten daher die Gegner des Apostels Paulus die der Welt homogene Werklehre.[317] Auch zu unserer Zeit muß man Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von der „dem Menschen gelassenen Freiheit", von der „Selbstsetzung", „Selbstbestimmung", dem „rechten Verhalten" usw. abhängig sein lassen, wenn man nicht mitten in der protestantischen Christenheit mit dem Kreuz Christi verfolgt sein will. Weil nun die Christen noch das Fleisch an sich haben, das wider Gottes Wort, Willen und Ordnung gelüstet, und dem sonderlich das Leiden unsympathisch ist, so schließt das Tragen des Kreuzes Christi das *ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτὸν*, die Selbstverleugnung, in sich,[318] und zwar den Verzicht auf alles, was sich der Nachfolge Christi entgegenstellt,[319] den Verzicht auf eigene Weisheit in geistlichen Dingen,[320] auf Frieden und Ruhe,[321] auf Ehre bei den Menschen,[322] auf Freundschaft mit Vater und Mutter, Sohn und Tochter,[323] auf irdischen Besitz,[324] auf das eigene Leben.[325] Das Kreuz begreift ferner in sich die Kreuzigung aller Lüste und Begierden, die sich noch im Fleische regen,[326] die Tötung der Glieder, die auf Erden sind: Hurerei, Unreinigkeit, schändliche Brunst, böse Lust und den Geiz, welcher ist Abgötterei.[327]

2. Der *nexus indivulsus* zwischen Christentum und Kreuz. Das Kreuz ist unzertrennlich mit dem Christentum verbunden, und zwar so unzertrennlich, daß jeder, der sich des Kreuzes weigert, darauf verzichten muß, ein Christ zu sein und an der Herr-

---

317) Gal. 6, 12.

318) Matth. 16, 24: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst, *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν*, und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir."

319) Luk. 14, 33: „Wer nicht absagt allem, was er hat, *ὃς οὐ ἀποτάσσεται πᾶσι τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν*, kann nicht mein Jünger sein."

320) Matth. 11, 25. 26.

321) Matth. 10, 34; Luk. 12, 51.

322) Matth. 5, 11; Luk. 6, 22; 1 Petr. 4, 14.

323) Matth. 10, 35—37; Luk. 12, 52. 53.

324) 1 Kor. 7, 30; Matth. 19, 21. 22.

325) Luk. 14, 26.

326) Gal. 5, 24.

327) Kol. 3, 5. Röm. 6, 6: „Wir wissen, daß unser alter Mensch samt ihm gekreuziget ist, *συνεσταυρώθη*, auf daß der sündliche Leib aufhöre, daß wir hinfort der Sünde nicht dienen."

lichkeit Christi teilzuhaben.[328] Luther: „Wer kein crucianus ist, daß ich so reden möge, der ist auch kein christianus; das ist, wer nicht sein Kreuz trägt, der ist auch kein Christ; denn er ist nicht gleichförmig seinem Meister Christo."[329] Doch soll der Christ weder sich selbst noch andern ein Kreuz auflegen, sondern die Auflegung des Kreuzes Gott überlassen,[330] weil Gott allein weiß, welches Kreuz dem Christen gut ist, und weil nur Gott die zur Tragung des Kreuzes nötige Kraft geben kann.[331] Luther nennt die, welche sich selbst ein Kreuz auflegen, „Werkheilige" und „des Teufels Märtyrer".[332]

3. Die richtige Auffassung des Kreuzes. Das Tragen des Kreuzes fällt den Christen dem Fleische nach schwer. Wenn sie hier in der Welt schlecht behandelt werden, so regt sich in ihnen der Gedanke, daß ihnen nicht zukomme, was ihnen als Kindern Gottes und Gliedern des Leibes Christi gebühre. Der Gedanke verschärft sich dahin, daß Gott sich nicht um sie kümmere, ja, ihr Feind und nicht mehr ihr Vater sei.[333] In dieser irrigen Auffassung des

---

328) Hieran erinnert Christus die ὄχλοι πολλοί, die mit ihm reisten und ihm nachfolgten, Luk. 14, 25—35. Die unzertrennliche Verbindung zwischen Christentum und Kreuz ist ausgesprochen Matth. 10, 38. 39; Mark. 8, 34. 35; Luk. 9, 23. 24. 57—62; Röm. 8, 17 usw.

329) St. L. II, 467.

330) 1 Petr. 3, 17: εἰ θέλει τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ; 1, 6: εἰ δέον.

331) 1 Kor. 10, 13.

332) Zu 1 Petr. 3, 17 (St. L. IX, 1130): „Es ist zu merken, daß der Apostel nicht vergebens hinzusetzt: ‚Wo es sein soll', wie er auch im 3. Kapitel, V. 17, tut, da er spricht: ‚Es ist besser, so es Gottes Wille ist, daß ihr von Wohltat wegen leidet.' Denn es sind viel Leute, die ihnen selbst Kreuz ohne alle Not auflegen, wie denn der Werkheiligen Art ist, gehen, wie St. Paulus sagt, nach eigener Wahl einher in Demut und Geistlichkeit der Engel. Solcher Leute hat das Papsttum viel geben. Es soll aber nicht sein, denn es ist Gottes Wille nicht, daß du dir selbst ein Leiden oder Kreuze aus eigener Andacht oder Gutdünkel erwählest; tust du es aber, so bist du des Teufels Märterer, nicht Christi. . . . Wo es aber sein soll, das ist, wenn's Gott schickt, so mußt du herhalten um deines Glaubens Bekenntnis willen; so nimm's an und tröste dich des, daß St. Peter hie sagt, daß die Traurigkeit soll eine kleine Zeit währen, die Seligkeit aber, darin du dich freuen sollst, ewig." — Vergessen wir nicht die Erinnerung, daß auch kein Christ dem andern ein Kreuz auflegen soll in der Meinung, ihn heilsam zu demütigen und so ihn sicher in den Himmel zu führen. Das heißt Gott ins Amt greifen, dessen Privilegium es ist, Kreuz aufzulegen, und das heißt auch freventlich mit der Seligkeit des Nächsten spielen, weil wir Menschen gar nicht wissen, welches Kreuz dem Bruder dienlich und tragbar ist.

333) Klagl. 5, 20: „Warum willst du unser so gar vergessen?"; Ps. 13, 2 usw. Hiob 30, 21: „Du bist mir verwandelt in einen Grausamen."

Kreuzes liegt eine große Gefahr des Abfalls, der viele erliegen.[334] Daher ist die Schrift beflissen, die irrige Auffassung des Kreuzes zu korrigieren. Vor allen Dingen geht die Belehrung der Schrift dahin, daß das Kreuz, auch wenn in ihm zugleich ein Gericht über die eigene Sünde vorliegt, nicht sowohl als Zornesoffenbarung, sondern vielmehr als Liebesoffenbarung und als ein Zeichen des bestehenden Kindesverhältnisses aufzufassen sei. „Welchen der HErr liebhat, den züchtiget er; er stäupet einen jeglichen Sohn, den er aufnimmt.“[335] Wenn wir gerichtet werden, so werden wir von dem HErrn gezüchtiget, auf daß wir nicht samt der Welt verdammt werden.[336] Die Belehrung der Schrift geht ferner dahin: Tragen die Christen das Kreuz, weil sie in Wort und Wandel Christum bekennen, so liegt in dem Kreuz ein Zeugnis des Heiligen Geistes vor (testimonium Spiritus Sancti externum), daß sie nicht der Welt, sondern Christo zugehören, weil sie ja dieselbe Behandlung von der Welt erfahren, die Christo und allen Zeugen Christi zuteil geworden ist.[337] Die Christen sollen nach der ausdrücklichen Anweisung der Schrift von dem Leiden dieser Zeit, wodurch sie Christo gleichgestaltet werden, auf die sicher bevorstehende ewige Herrlichkeit schließen.[338] Die Bezeichnung des Kreuzes als die „Hoffarbe“ der Christen ist schriftgemäß.[339] Daher auch die Aufforderung zur Freude, wenn

334) Luk. 8, 13: „Zur Zeit der Anfechtung fallen sie ab.“

335) Hebr. 12, 6—10. 336) 1 Kor. 11, 32.

337) 1 Petr. 4, 14: „Selig seid ihr, wenn ihr geschmähet werdet über dem Namen Christi; denn der Geist Christi, der ein Geist der Herrlichkeit und Gottes ist, ruhet auf euch“, ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. Matth. 5, 12: „Also haben sie verfolget die Propheten, die vor euch gewesen sind.“

338) Röm. 8, 17; 2 Theff. 1, 5—7; 2 Kor. 4, 7. 8.

339) Luther beschreibt das Kreuz als „Christi Malzeichen“, die die Christen nicht „an die Wand gemalt“, sondern „in ihr eigen Fleisch und Blut eingedrückt“ an sich haben: „So du willst ein Miterbe sein des HErrn JEsu Christi und nicht mitleiden und sein Bruder sein und ihm gleich werden, so wird er dich gewißlich am Jüngsten Tage für keinen Bruder und Miterben erkennen, sondern wird dich fragen, wo du deine Dornenkrone, dein Kreuz, Nägel und Geißel habest. . . . Auf diese Weise redet auch St. Paulus zu den Galatern Kap. 6, 17: Man lasse mich hinfort unverworren und sage mir nur von der Lehre nicht, die Freundschaft verdient auf Erden; denn ich trage meines HErrn JEsu Christi Malzeichen an meinem Leibe. Da redet er von solchen Malzeichen, wie man in den alten Gemälden den HErrn Christum gemalt hat, daß er sein Kreuz hat auf der Achsel liegen und neben umher Nägel, Dornenkron' und Geißel. Die Zeichen, spricht er, müssen ich und alle Christen auch haben, nicht an der Wand gemalt, sondern in unser Fleisch und Blut gedrückt. Dies aber geschieht also, wenn der Teufel über dich kommt und plagt dich inwendig mit allerlei

5. Die Kraft zum Tragen des Kreuzes. Diese leitet die Schrift aus der Gewißheit der Vergebung der Sünden und der Seligkeit ab. Nur der kann sich der Trübsale rühmen, anstatt darin umzukommen, in dessen Herz durch den Heiligen Geist die Liebe Gottes ausgegossen ist, das heißt, die Gewißheit wohnt, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren.353) Nur der kann die Leiden dieser Zeit geringachten, der der Herrlichkeit gewiß ist, die an ihm soll offenbart werden.354) Die Tötung der Glieder, die auf Erden sind, kann nur statthaben, wenn wir durch den Glauben unser Leben mit Chisto in Gott verborgen wissen.355) Nur der kann unter dem Haß und der Verfolgung seitens der Welt, anstatt nur traurig zu sein und zu klagen, sich freuen und Gott loben, der gewiß ist, daß sein Lohn im Himmel groß sein wird.356) Wer daher die Gewißheit der Gnade und der Seligkeit dadurch aufhebt, daß er die Erlangung der Gnade und Seligkeit in irgendeiner Form von Menschenwerken oder sittlichen Leistungen abhängig macht, läßt eo ipso die Kraft nicht aufkommen, durch welche allein das Kreuz getragen werden kann. Luther: „Weil er [der Mensch] des ewigen Lebens nicht gewiß ist und nicht wartet auf die selige Hoffnung, so kann er auch nicht zufrieden sein noch Geduld haben. Sobald es umschlägt und ihm nicht geht, wie er will, so wird er ungeduldig und murret wider Gott." 357) Wie andererseits die Gewißheit der ewigen Herrlichkeit zum Kreuztragen tüchtig macht, stellt Luther so dar:358) „Siehe nur, wie er [Paulus] den Rücken gegen die Welt kehret und wendet das Angesicht in die zukünftige Offenbarung, als sehe er auf Erden nirgend kein Unglück noch Jammer, sondern nur eitel Freude. Fürwahr, wenn es uns schon übel geht, spricht er, was ist doch unser Leiden gegen die unaussprechliche Freude und Herrlichkeit, die an uns soll offenbaret werden? . . . Wer dies also könnte ins Herz bringen, der müßte sagen: Ob er schon zehnmal, wenn es möglich wäre, gebrannt und ersäuft würde, daß es doch gar nichts wäre gegen das künftige herrliche Leben; denn was ist zeitlich Leiden, es währe, solange es wolle, gegen das ewige Leben? . . . Also macht St. Paulus aus allem Leiden auf Erden ein Tröpflein und kleines Fünklein, aber aus jener Herrlichkeit, der wir hoffen sollen, ein unendliches Meer und großes Feuer. . . . Mit dem Wort, daß er's eine Herrlichkeit heißt,

353) Röm. 5, 5. 8. 354) Röm. 8, 18. 355) Kol. 3, 3—5.
356) Matth. 5, 12; Luk. 6, 22. 357) St. L. IX, 956.
358) Zu Röm. 8, 18. St. L. XII, 717 ff.

Luther redet zu 1 Petr. 1, 7 über den Nutzen der Anfechtungen, speziell über die Zunahme des Glaubens unter dem Kreuz, so: „Hie zeigt er mit klaren Worten an die Frucht und Nutz solcher Anfechtungen, so den Gläubigen beide von den Tyrannen und Rotten begegnen, spricht: Sie dienen dazu, daß der Glaube dadurch bewährt, rechtschaffen und viel köstlicher erfunden werde denn das vergängliche Gold, das durchs Feuer probiert wird. Denn gleichwie das Feuer dem Golde keinen Schaden tut, verzehrt es nicht, macht's auch nicht weniger, sondern nützt ihm nur, denn es benimmt ihm allen Zusatz, daß es recht lauter und rein wird, also auch das Feuer oder Hitze der Verfolgung und allerlei Anfechtung schmerzt wohl und tut aus der Maßen dem alten Menschen weh, daß die, so dadurch geübt, traurig und zuweilen ungeduldig werden, aber der Glaube wird dadurch rein und lauter wie durchläutert Gold oder Silber. Denn es ist um ein christlich Leben so getan, daß [es] immer zunehmen, heiliger und reiner werden soll. Erstlich kommen wir zum Glauben durch die Predigt des Evangelii; durch den Glauben aber werden wir vor Gott gerecht und heilig. Weil wir aber noch im Fleisch leben, das ohne Sünde nicht ist, regen sich dieselben immerdar, ziehen uns zurück und hindern, daß wir nicht so vollkömmlich heilig und rein sind, wie wir wohl sollen; darum wirft uns Gott mitten ins Feuer der Anfechtungen, Leiden und Trübsale, dadurch wir bis an unser Ende gefegt und probiert werden, daß also in uns nicht allein die Sünde je länger, je mehr getötet, sondern auch der Glaube bewährt wird und zunimmt, daß wir von Tag zu Tage unserer Sache gewisser werden, im Verstand göttlicher Weisheit und Erkenntnis zunehmen, daß uns die Schrift je lichter und klarer wird, die Unsern desto gewaltiger durch heilsame Lehre zu ermahnen und die Widersprecher zu strafen. Hätte uns der Teufel diese Jahre her beide mit Gewalt und List so heftig nicht angegriffen, wir wären zu dieser Gewißheit in der Lehre nimmermehr gekommen; auch wäre der Artikel von christlicher Gerechtigkeit und die Lehre vom Glauben so klar an Tag nicht gekommen. Daher spricht St. Paulus 1 Kor. 11, 19: ‚Es müssen Rotten unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden.'" [352]

---

worden und des HErrn und habt das Wort aufgenommen unter vielen Trübsalen mit Freuden im Heiligen Geist, also daß ihr geworden seid ein Vorbild (τύποι) allen Gläubigen in Mazedonien und Achaja." Walthers Erinnerung an die Pastoren, auch als Kreuzträger Vorbilder der Herde zu sein: Pastorale, S. 386.

352) Zu 1 Petr. 1, 7. St. L. IX, 1131.

5. Die Kraft zum Tragen des Kreuzes. Diese leitet die Schrift aus der Gewißheit der Vergebung der Sünden und der Seligkeit ab. Nur der kann sich der Trübsale rühmen, anstatt darin umzukommen, in dessen Herz durch den Heiligen Geist die Liebe Gottes ausgegossen ist, das heißt, die Gewißheit wohnt, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren.[353] Nur der kann die Leiden dieser Zeit geringachten, der der Herrlichkeit gewiß ist, die an ihm soll offenbart werden.[354] Die Tötung der Glieder, die auf Erden sind, kann nur statthaben, wenn wir durch den Glauben unser Leben mit Chisto in Gott verborgen wissen.[355] Nur der kann unter dem Haß und der Verfolgung seitens der Welt, anstatt nur traurig zu sein und zu klagen, sich freuen und Gott loben, der gewiß ist, daß sein Lohn im Himmel groß sein wird.[356] Wer daher die Gewißheit der Gnade und der Seligkeit dadurch aufhebt, daß er die Erlangung der Gnade und Seligkeit in irgendeiner Form von Menschenwerken oder sittlichen Leistungen abhängig macht, läßt eo ipso die Kraft nicht aufkommen, durch welche allein das Kreuz getragen werden kann. Luther: „Weil er [der Mensch] des ewigen Lebens nicht gewiß ist und nicht wartet auf die selige Hoffnung, so kann er auch nicht zufrieden sein noch Geduld haben. Sobald es umschlägt und ihm nicht geht, wie er will, so wird er ungeduldig und murret wider Gott.“[357] Wie andererseits die Gewißheit der ewigen Herrlichkeit zum Kreuztragen tüchtig macht, stellt Luther so dar:[358] „Siehe nur, wie er [Paulus] den Rücken gegen die Welt kehret und wendet das Angesicht in die zukünftige Offenbarung, als sehe er auf Erden nirgend kein Unglück noch Jammer, sondern nur eitel Freude. Fürwahr, wenn es uns schon übel geht, spricht er, was ist doch unser Leiden gegen die unaussprechliche Freude und Herrlichkeit, die an uns soll offenbaret werden? . . . Wer dies also könnte ins Herz bringen, der müßte sagen: Ob er schon zehnmal, wenn es möglich wäre, gebrannt und ersäuft würde, daß es doch gar nichts wäre gegen das künftige herrliche Leben; denn was ist zeitlich Leiden, es währe, solange es wolle, gegen das ewige Leben? . . . Also macht St. Paulus aus allem Leiden auf Erden ein Tröpflein und kleines Fünklein, aber aus jener Herrlichkeit, der wir hoffen sollen, ein unendliches Meer und großes Feuer. . . . Mit dem Wort, daß er's eine Herrlichkeit heißt,

353) Röm. 5, 5. 8. 354) Röm. 8, 18. 355) Kol. 3, 3—5.
356) Matth. 5, 12: Luk. 6, 22. 357) St. L. IX, 956.
358) Zu Röm. 8, 18. St. L. XII, 717 ff.

die offenbart soll werden, zeigt er an, woran es fehle, daß man so ungern leidet, nämlich daß der Glaube noch schwach ist und will nicht hineinsehen in die verborgene Herrlichkeit, die noch an uns soll offenbaret werden. Denn so es eine Herrlichkeit wäre, die man vor Augen sähe, ei, wie sollten wir so feine, geduldige Märtyrer sein! Wenn jemand jenseits der Elbe stünde mit einem Kasten voll Gulden und sagte: Wer's wagen will und herüberschwimmt, des soll der Kasten mit den Gulden sein, wie sollte sich da von jedermann ein Schwimmen erheben um der Gulden willen, die man vor Augen sähe! ... Darum spricht St. Paulus: Ich weiß gewiß, daß eine große Herrlichkeit uns ist vorgestellt, dagegen alles Leiden auf Erden gar nichts ist; aber es fehlt daran, daß sie noch nicht ist offenbaret. Wenn der Glaube da wäre, so wäre es uns eine geringe Sache, wenn solch Leiden schon dreißig, vierzig oder noch mehr Jahre währete, ja, wir würden es zu gering achten, daß es in die Rechnung sollte kommen, allein daß unser HErr Gott auch mit seiner Rechnung, die er unserer Sünden halben mit uns hat, innenhielte. Ach, was will man doch viel von großen Leiden oder Verdienst des Leidens sagen? Wie gar unwürdig kommen wir doch zu solcher großen Gnade und unaussprechlicher Herrlichkeit, daß wir durch Christum Kinder und Erben Gottes, Brüder und Miterben Christi werden! Darum mögen wir wohl sagen: Ich will meines Leidens gerne schweigen, nicht viel davon rühmen noch schreien, sondern geduldig tragen alles, was mir mein lieber Gott zuschickt und auflegt und ihm noch dazu von ganzem Herzen danken, daß er mich zu solcher großen, überschwenglichen Güte und Gnade berufen hat. Aber, wie ich gesagt habe, es will nicht eingehen um unsers elenden schwachen Fleisches willen, welches sich mehr läßt bewegen das Gegenwärtige denn das Künftige. Darum muß der Heilige Geist hier Schulmeister sein und solchen Trost ins Herz senken."[359]

6. Das Kreuz und die Sünde der Christen. Es ist die Frage noch besonders erörtert worden, ob auch die Sünden, die den Christen noch anhängen, unter das Kreuz der Christen zu rechnen seien. Die Frage ist zu bejahen. Die Christen als Christen wollen diese Sünden nicht. Indem sie sündigen, tun sie das, was sie hassen,[360] und sie empfinden das Verkauftsein unter

359) Vgl. Walthers Mahnung an die Prediger, den Blick auf das ewige Leben zu richten, damit sie unter dem Kreuz nicht müde werden. (Pastorale, S. 61 f.)
360) Röm. 7, 15: ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.

der Sünde Gesetz[361] als eine schmerzliche Gefangenschaft, als ein Unglück, das sie leiden, und wovon sie befreit sein möchten. Aus dieser Situation heraus entringt sich dem Apostel die Klage: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" [362] Luther sagt: „Der liebe St. Paulus zieht das heilige Kreuz durch alle Kreatur, daß Himmel, Erde und alles, was darinnen ist, mit uns [den Christen] leide. . . . Die Kreatur muß noch mit uns unterworfen sein den Tyrannen, welche unsere Ehre, Leib und Gut nach ihrem Mutwillen mißbrauchen, wie der Teufel unserer Seele mißbraucht. Das müssen wir leiden, als die auf Erden in's Teufels Reich gefangen sind. . . . Wir beten und schreien mit großem Seufzen und Verlangen im Vaterunser: ‚Zukomme dein Reich!' das ist: Hilf, lieber HErr, daß der selige Tag deiner herrlichen Zukunft bald komme, daß wir aus der argen Welt, des Teufels Reich, erlöset und von der greulichen Plage, die wir auswendig und inwendig, beide von bösen Leuten und unserm eigenen Gewissen, leiden müssen,[363] frei werden. Würge immerhin den alten Sack, daß wir doch einmal einen andern Leib kriegen, der nicht so voll Sünde und zu allem Bösen und Ungehorsam geneigt ist, wie er jetzt ist, der nicht dürfe mehr krank sein, Verfolgung leiden und sterben, sondern der, von allem Unglück leiblich und geistlich erlöset, ähnlich werde deinem verklärten Leibe, lieber HErr JEsu Christe, und wir also endlich kommen mögen zu unserer herrlichen Erlösung! Amen." [364]

15. Das Christenleben und das Gebet.

1. Der *nexus indivulsus* zwischen Christenleben und Gebet. Nachdem ein Mensch durch den Glauben vor Gott gerecht geworden und in das Kindschaftsverhältnis zu Gott getreten ist, fängt er an, mit Gott zu reden. Dieser individuelle Verkehr des Christen

---

361) Röm. 7, 14: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. V. 23: „Ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern", αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.

362) Röm. 7, 24: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος.

363) Auch die Sünden, welche die Christen nicht wollen, registrieren sich in ihrem Gewissen als Schuld, womit sie die ewige Verdammnis verdienen, und womit der Teufel sie zur Verzweiflung an Gottes Gnade treiben will. Ein Christ ist seiner Sünden wegen stets in Gewissensangst, weshalb er auch immerfort die fünfte Bitte nicht bloß formell, sondern mit innerem Verlangen betet. (Vgl. Luther, St. L. XV, 1551 ff.)

364) St. L. XII, 727. 728. 735.

mit Gott wird mit dem Namen Gebet bezeichnet. Die Definition des Gebets als „Gespräch des Herzens mit Gott" ist schriftgemäß.[365] Die Worte des Mundes sind zum Gebet nicht schlechthin nötig,[366] aber selbstverständlich auch nicht ausgeschlossen.[367] Das Gebet, als consequens des Glaubens an die Vergebung der Sünden in Christo, ist ein continuum, nämlich das unausgesetzt auf Gott gerichtete Verlangen des Herzens, weil der Heilige Geist, der durch den Glauben im Herzen Wohnung gemacht hat und die causa efficiens des Gebets ist, nicht als eine ruhende Potenz sich verhält, sondern das Herz unausgesetzt belebt und bewegt.[368] Daher betet der Christ auch dann, wenn er, wie oft bei der Ausrichtung seines irdischen Berufs, sich des Gebets nicht bewußt wird, ja auch dann, wenn er vor Leid und Weh meint, nicht beten zu können.[369] Man hat das Gebet der Christen passend mit dem Pulsschlag des natürlichen Lebens verglichen. Luther sagt: „Wo ein Christ ist, da ist eigentlich der Heilige Geist, der nichts anders tut, denn immer betet. Denn ob er gleich nicht immerdar den Mund regt oder Worte macht, dennoch geht und schlägt das Herz, gleichwie die Pulsadern und das Herz im Leibe, ohne Unterlaß mit solchem Seufzen: Ach lieber Vater, daß doch dein Name geheiliget werde, dein Reich komme, dein Wille geschehe bei uns und jedermann usw. Und danach die Püffe und Anfechtung und Not härter drücken und treiben, danach geht auch solch Seufzen und Bitten desto stärker, auch mündlich. Daß man keine Christen kann finden ohne Beten, so wenig als einen lebendigen Menschen ohne den Puls, welcher steht nimmer still, regt und schlägt immerdar für sich, obgleich der Mensch schläft oder anders tut, daß er sein nicht gewahr wird." [370] — Die Einteilung des Gebets in Danksagung und Bitte genügt.[371]

---

365) Ps. 27, 8. 366) Jes. 65, 24; Röm. 8, 26. 27.

367) Apost. 7, 59; 16, 25. Dazu Luther IX, 923.

368) Röm. 8, 14. 15: Die Christen πνεύματι θεοῦ ἄγονται. Luther (VIII, 361): „Das ist ein unruhiger Geist in der höchsten Ruhe, das ist, in Gottes Gnade und Frieden, daß er nicht kann stille noch müßig sein, sondern immer danach ringet und strebt mit allen Kräften, als der allein darum lebt, daß er Gottes Ehre und Lob weiter unter die Leute bringe."

369) Luther IX, 922. 370) Zu Joh. 14, 13. 14. St. L. VIII, 363.

371) Luther (X, 2204): „Gegen Gott können wir nicht mehr handeln denn auf zwei Weisen, nämlich mit Dank und Bitten. Mit dem Dank ehren wir ihn um die Güter und Gnaden, die wir bereits empfangen haben; mit dem Beten ehren wir ihn um die Güter und Gnaden, die wir hinfort gerne hätten." Auch die Fürbitte für alle Menschen und die Obrigkeit (1 Tim. 2, 1—3; Jer. 29, 7),

2. Die Voraussetzungen des Gebets. Als Voraussetzung des Gebets auf seiten des Betenden genügt nicht das Schleiermachersche „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl", auch nicht Ritschls Glaube an die göttliche Vorsehung.[372] Voraussetzung für die wunderbare Tatsache, daß ein Mensch, der Erde und Asche[373] und dazu ein Sünder ist, mit dem majestätischen und heiligen Gott redet, wie ein Kind mit dem Vater redet,[374] ist in jedem Fall der vom Heiligen Geist durch das Evangelium gewirkte Glaube, daß Gott ihm, dem Betenden, um Christi stellvertretender Genugtuung willen gnädig gesinnt ist und ihn sowohl beten heißt als auch Erhörung des Gebets zusagt. Mit andern Worten: Das Gebet hat stets den christlichen Rechtfertigungsglauben zur Voraussetzung.[375] Nur wo der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen ist, da ist das Gebet ein Gebet „im Namen Christi", und nur das Gebet in Christi Namen hat Gottes Geheiß und die Zusage der Erhörung.[376] Auch ist nur bei diesem Gebet die Freudigkeit zum Beten im Herzen des Menschen vorhanden. Luther sagt zu Joh. 14, 13. 14, „daß außer Christo niemand vermag, einen Buchstaben zu beten, das vor Gott gelte und angenehm sei, wie denn aller Türken, Juden, Mönche und Heuchler Gebet ist".[377] Man hat dagegen geltend gemacht, daß auch solche Beter, die nichts von Christi stellvertretender Genugtuung wissen, wie die Heiden, ja auch solche, die Christi stellvertretende Genugtuung ablehnen und bekämpfen, wie die Unitarier, mit Ernst beten, wohl gar „durch Kontemplation sich in Gott versenken". Allein, alle Andacht und alles Beten, das nicht aus dem Glauben an die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, fließt, liegt auf dem Gebiet der natürlichen Gefühls- und Nervenerregung. Die causa efficiens solcher Gebete ist nicht der Heilige Geist, weil der Heilige Geist nur Christum in seinem Versöhnungswerk verklärt,[378] sondern der Teufel, der in allen Ungläubigen sein Werk hat.[379] Die Schrift sagt ausdrücklich: Was die

für die Gläubigen (Eph. 6, 18) und die Ungläubigen, auch für die Feinde (Matth. 5, 44: Luk. 23, 34; Apost. 7, 59) usw. ordnet sich von selbst der Bitte unter.

372) Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, § 54.

373) 1 Mos. 18, 27.

374) Matth. 6, 9.

375) Apol. 142, 212: Nititur oratio misericordia Dei, quando *credimus* nos propter Christum pontificem exaudiri, sicut ipse ait: Quidquid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. In nomine meo, inquit, quia sine hoc pontifice non possumus accedere ad Deum.

376) Matth. 16, 23; 14, 13. 14.

377) St. L. VIII, 362; IX, 922 f.

378) Joh. 16, 14.

379) Eph. 2, 2.

Heiden opfern — und dahin gehört auch ihr Gebet —, das opfern sie den Teufeln und nicht Gotte.[380] Ritschl spricht zwar den richtigen Grundsatz aus: „Die Anrufung Gottes als unseres Vaters durch Jesus Christus unterscheidet die christliche Religion von allen übrigen." Weil aber Ritschl gerade das leugnet, wodurch sich die christliche Religion von allen übrigen Religionen unterscheidet, nämlich die satisfactio vicaria, so fehlt bei seiner Religion auch die Voraussetzung für „die Anrufung Gottes als unsers Vaters durch Jesus Christus". Der Einwand, daß man sich doch Gott auch ohne Christi stellvertretende Genugtuung gnädig denken könne, gilt nicht. Das Schuldgefühl im Herzen und Gewissen des Menschen weicht nicht dem menschlichen Denken, sondern nur dem vom Heiligen Geist gewirkten Glauben an Christi Versöhnungsopfer, wodurch der Heilige Geist an die Stelle des göttlichen Verdammungsurteils das göttliche Rechtfertigungsurteil ins Herz schreibt.[381] Luther redet so von der Voraussetzung des Gebets: „Wo der Geist der Gnaden ist, der macht, daß wir auch können und dürfen, ja müssen anfahen zu beten. Darum will Christus hier sagen: Wenn ihr an mich glaubet und den Geist empfangen habt, dadurch das Herz versichert wird der Gnade Gottes, davon er droben gesagt hat: ‚Wer mich siehet, der siehet auch den Vater', so wird gewißlich folgen, daß ihr auch müsset beten. Denn dies ist das rechte, eigene und allein der Christen Werk.[382] Denn zuvor, ehe wir Christen werden und glauben, wissen wir auch nicht, was und wie wir beten sollen. Und obschon der Mensch aufs innigste betet,[383] so ist doch nicht da der Geist der Gnade. Denn das Herz steht doch nur also: Lieber HErr, du wolltest auch ansehen, daß ich so lebe, so viel leide, oder dieses und jenes Heiligen Verdienst, frommer Leute

380) 1 Kor. 10, 20. Dies gilt natürlich auch von dem Beten des Sokrates, das wir bei Xenophon (Memorab. I, 3, 2) und bei Plato (Phaedo, am Schluß) erwähnt finden. Sokrates' letztes Wort war: „Wir sind dem Äskulap noch einen Hahn schuldig; opfert ihn ja und vergeßt es nicht!" Daß gerade auch in Sokrates der Teufel *ὁ ἐνεργῶν* war, tritt besonders in seinem Tugendstolz zutage. Vgl. die Ausführungen des großen Sokratesverehrers Funke, Real-Schullexikon V, 374.

381) Übrigens wird wie von Horace Bushnell, so auch von Ritschl berichtet, daß sie auf dem Sterbebett zum Gebet auf Grund der satisfactio vicaria zurückgekehrt seien. Vgl. II, 442 ff.

382) Augustinus: Si fides in Christum deficit, oratio perit. Bei Quenstedt II, 1438.

383) nämlich auf das äußere Werk gesehen, wie bei Heiden, Römischen, Unitariern usw.

Fürbitte und gute Werke. Da ist kein Glaube der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit durch Christum, und bleibt das Herz immer ungewiß, daß es nicht kann schließen, daß es gewißlich erhört sei; will nur mit Gott handeln auf seine oder anderer Leute Heiligkeit, ohne Christo, als sollte sich Gott vor ihm demütigen und seine Gnade oder Hilfe ihm durch uns selbst abdringen lassen und also unser Schuldiger und Knecht werden, daß solches nicht heißt Gnade, sondern Zorn verdient, und nicht gebetet, sondern vielmehr Gottes gespottet."[384] Von der Ungewißheit, die jedem nicht aus dem Glauben an Christum fließenden Gebet anhaftet, zeugt auch die Battologie der Heiden und der Römischen, denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viel Worte machen.[385] — Auf Christi Gerechtigkeit oder, was dasselbe ist, auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit in Christo, unter Absehung von aller eigenen Würdigkeit, haben alle Heiligen gebetet.[386] So kommt auch jetzt bis an den Jüngsten Tag bei jedem Individuum Freudigkeit zum Gebet lediglich aus dem Vertrauen auf die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, und im Hinblick auf das göttliche Gebot und die göttliche Verheißung, unter Absehung von eigener Würdigkeit oder Unwürdigkeit.[387]

3. Wert und Wirkung des Gebets der Christen. Weil Gott die Welt nur um der Christen willen, nämlich zur Ausübung ihres Christenberufs, erhält[388] und der Wille der Christen, der in ihrem Gebet zum Ausdruck kommt, mit dem alles erhaltenden und regierenden Willen Gottes zusammenfällt,[389] so ist es selbstverständlich, daß die Christen mit ihrem Gebet instrumentaliter die ganze Welt erhalten und regieren.

384) VIII, 361 f.

385) Matth. 6, 7. Luther, Gr. Kat. 466; 25. Der Rosenkranz der Römischen. Die Gebetsmühlen der tibetanischen Buddhisten.

386) Dan. 9, 18.

387) Quenstedt (II, 1438) erinnert richtig: Caveant precantes, ne in dubium vocent Dei *potentiam*, quasi iuvare non possit, licet velit, aut *benevolum eius affectum*, quasi nolit iuvare, licet possit, sed certo statuant, Deum et posse et velle iuvare. Aber ohne die fides specialis, qua credit unusquisque [jeder für seine Person] sibi remitti peccata propter Christum et Deum placatum et propitium esse propter Christum (Apol. 94, 45), glaubt niemand, daß die potentia Dei seinetwegen in Wirksamkeit trete und der benevolus Dei affectus ihm gelte.

388) Matth. 24, 14.

389) Was die Christen bitten, bitten sie κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, 1 Joh. 5, 14.

Alles, was in Kirche und Welt geschieht, vermittelt sich durch das Gebet der Christen. Die Schrift geht hier ins einzelne. Daß Gottes Wort trotz der Feindschaft der Welt in der Welt seinen Lauf hat,[390] z. B. der Apostel Paulus eine offene Tür findet, mit Freudigkeit das Wort redet,[391] aus Gefahr errettet wird,[392] geschieht durch das Gebet der Christen. Durch das Gebet der Christen vermittelt sich auch der Bestand und das Wohlergehen des bürgerlichen Gemeinwesens,[393] die Erhaltung und Wiederherstellung des Friedens,[394] auch der Untergang der Blutgierigen und Falschen.[395] Man muß nur nicht vergessen, daß nach der Lehre der Schrift die Christen dasselbe tun, was Christus tut, genauer ausgedrückt, daß Christus, was er als causa efficiens wirkt, auch zugleich **durch** die Christen als causa instrumentalis tut. **Luther**: „Man muß nicht voneinander scheiden das Haupt und seine Glieder, das ist, Christum und seine Apostel und die ganze Christenheit. Ein jeglicher einzelner Christ ist ein solcher Mann, wie der HErr Christus selbst auf Erden gewest ist, und richtet so groß Ding aus, daß er kann die ganze Welt regieren in göttlichen Sachen, jedermann helfen und nützen und tut die größten Werke, so auf Erden geschehen. Denn er ist auch vor Gott höher geachtet denn die ganze Welt, daß Gott um seinetwillen der Welt alles gibt und erhält, was sie hat, daß, wo nicht Christen auf Erden wären, so hätte keine Stadt noch Land Frieden, ja, es würde auf **einen** Tag, was auf Erden ist, alles durch den Teufel verderbt werden. Daß aber noch Korn auf dem Felde wächst und die Leute genesen, ihre Nahrung, Frieden und Schutz haben, das haben sie alles den Christen zu danken. Wir sind wohl arme Bettler, spricht St. Paulus 2 Kor. 6, 10, aber doch, die viel reich machen; die wohl nichts innehaben und doch alles haben. Und ist auch wahr: was Könige, Fürsten, Herren, Bürger und Bauern in der Welt haben, das haben sie nicht um ihrer gelben Haare willen, sondern um Christi und seiner Christen willen. . . . Herren, Bürger und Bauern müssen ihr Land und Leute, Gewalt, Ehre und Gut haben um der Christen willen, so bei ihnen wohnen, ob sie es wohl nicht erkennen und übel dafür danken. . . . Darum sind die Christen eitel Helfer und Heilande, ja **Herren und Götter der Welt**, wie auch Gott 2 Mos. 7, 1 zu Mose spricht: ‚Ich habe dich zu einem Gott gesetzt über Pharao.‘ Daher

390) 2 Theff. 3, 1.
391) Kol. 4, 2—4; Eph. 6, 19. 20.
392) Röm. 15, 30—32.
393) Jer. 29, 7.
394) 1 Tim. 2, 1—3; Pf. 76, 7.
395) Pf. 5, 7. 11; 55, 24.

auch der 8. Psalm sagt: ‚Alles hast du unter seine Füße getan‘, nämlich Kaiser, Könige, Fürsten, Gewalt, Ehre und Gut, ja auch das Vieh auf dem Felde, Ochsen, Schafe, wilde Tiere, Vögel am Himmel und Fische im Wasser. Das will er auch nicht vergessen haben, anzuzeigen, was die Welt hat und vermag, das haben sie zu Lehen von den Bettlern, die da nichts innehaben und doch alles haben, und alles, was der Welt von Gott gegeben wird, das gibt er um derselben willen, daß es alles heißen der Christen Werke und Wunder, so sie treiben bis an den Jüngsten Tag, daß, wenn sie aufhören, so wird Gott der Welt auch ein Ende machen und alles mit Feuer verbrennen. . . . Die Welt gafft nur nach dem, das da hoch und groß scheint, reich und gewaltig ist und daherfährt in herrlichem Wesen und Pracht, und kann doch nicht erkennen, woher sie es haben. So du aber getauft bist, spricht Christus, und glaubst an mich, so bist du der Mann, der da viel mehr und Größeres hat und vermag, ja, der eben die Werke und auch größere tut, denn ich jetzt tue.[396] Denn ich will euch, so an mich glauben, zu solchen Herren machen, daß eure Werke sollen mehr gelten und tun denn keines Königs noch Herrn auf Erden, daß ihr sollt schaffen und ausrichten, was ihr wollt, und mit mir helfen regieren beide geistlich über die Seelen zur Seligkeit und auch leiblich durch euer Gebet erlangen und erhalten alles, was auf Erden ist, daß sie es alles müssen von euch nehmen und haben und also euer unwissend genießen.“[397]

4. Das Objekt der christlichen Bitte. Auf die Frage, um was der Christ bitten solle und könne, ist zunächst zu antworten: um alles, was durch den göttlichen Willen und die göttliche Verheißung gedeckt ist. Was Gott zu bitten geboten und zu geben verheißen hat, soll Objekt unsers Bittens sein. Daher auch die Zusage, daß die Christen alles erlangen, um was sie bitten. „Alles, was (*πάντα ὅσα*) ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr's empfangen.“[398] Wir sind nicht berechtigt, das *πάντα ὅσα*, das die Schrift so stark betont, einzuschränken. Wir müssen aber nicht vergessen, daß der Wille der Christen, sofern sie Christen sind, mit Gottes Willen durchaus zusammenfällt, und sie daher nicht was ihnen einfällt, sondern nur das von Gott bitten, wofür sie Gottes Gebot und Verheißung haben. Freilich macht sich in den Christen, sofern sie das Fleisch an sich haben, noch der Eigenwille geltend. Aber sofern

396) nämlich im Stande der Erniedrigung.

397) Zu Joh. 14, 12. St. L. VIII, 350—356.

398) Matth. 21, 22; Mark. 12, 24; Joh. 14, 13. 14; 16, 23; Matth. 7, 7. 8.

dies der Fall ist, verzichten die Christen a priori auf die Erhörung ihrer Bitte, weil ihr Gebet unter der Generalregel steht: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst.“ Unsere Gemeindeordnungen enthalten in der Regel in der einen oder andern Form die Bestimmung, daß von vorneherein jeder Gemeindebeschluß ungültig sein solle, der mit Gottes Wort in Widerspruch stehe. So nimmt auch jeder Christ in sein Gebet a priori die Bestimmung auf, daß jedes Gebet ungültig sein solle, sofern darin um etwas gebeten wird, was nicht durch Gottes Willen und darum auch nicht durch Gottes Verheißung gedeckt ist. Dieser Sachverhalt kommt zum Ausdruck 1 Joh. 5, 14: „Und dies ist die Freudigkeit, die wir haben zu ihm, daß, so wir etwas bitten nach seinem Willen (*κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ*), so höret er uns.“ Deshalb ist es auch völlig richtig, wenn in den Katechismen auf die Frage: „Um was und mit welchem Unterschied sollen wir bitten?“ die Antwort so oder ähnlich lautet: „Um die geistlichen Güter, die uns zur Seligkeit nötig sind, sollen wir ohne Bedingung bitten, um die übrigen Güter aber mit der Bedingung, daß Gott sie uns geben wolle, wenn es zu seiner Ehre und zu unserm Heil gereicht.“ [399]) Das ist deshalb richtig, weil die Gnade Gottes, das ist, die Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, unter allen Umständen durch die göttliche Verheißung und den göttlichen Willen garantiert ist. Dies sehen wir aus der göttlichen Antwort: „Laß dir an meiner Gnade genügen“, als Paulus dreimal vergeblich um Abnahme des schweren Kreuzes bat.[400]) Es gibt freilich Fälle, in denen Christen auch in leiblichen Dingen unbedingt gebeten haben, wie Luther 1540 unbedingt um das Leben Melanchthons bat. Luther sagt selbst: „Allda mußte mir unser HErrgott herhalten; denn ich warf ihm den Sack vor die Tür und rieb ihm die Ohren mit allen seinen Verheißungen, daß er Gebet erhören wolle, die ich in der Heiligen Schrift aufzuzählen wußte, daß er mich müßte erhören, wo ich anders seinen Verheißungen trauen sollte.“ [401]) Aber diese Fälle gehören in das Gebiet der fides *heroica* und fallen nicht unter die allgemeine Regel. Sie ergeben sich aus dem Gebetsleben einzelner für besondere Gelegenheiten, und es verrät eine ungeistliche Dreistigkeit, sie zu leugnen.[402]) — Vom Vaterunser, weil es von

399) Kurze Auslegung des Kl. Katech. St. Louis. Fr. 212. Dietrichs Kl. Katech. St. Louis. Fr. 348. 349.

400) 2 Kor. 12, 9. 401) Köstlin, Luthers Leben II, 515.

402) Vgl. Roos, Reformationsgeschichte, Tübingen 1782, Bd. II, S. 472, Anm. Über die fides heroica bei der Heilung von leiblich Besessenen vgl. Walther, Pa-

Christo selbst gelehrt ist, gilt, was Luther im Großen Katechismus sagt: „Über das soll uns auch locken und ziehen, daß Gott neben dem Gebot und Verheißung zuvorkommt und selbst die Wort' und Weise stellet und uns in den Mund legt, wie und was wir beten sollen, auf daß wir sehen, wie herzlich er sich unserer Not annimmt, und je nicht daran zweifeln, daß ihm solch Gebet gefällig sei und gewißlich erhört werde, welches gar ein großer Vorteil ist vor allen andern Gebeten, so wir selbst erdenken möchten. Denn da würde das Gewissen immer im Zweifel stehen und sagen: Ich habe gebeten, aber wer weiß, wie es ihm gefällt, oder ob ich die rechte Maß und Weise getroffen habe? Darum ist auf Erden kein edler Gebet zu finden denn das tägliche Vaterunser, weil es solch trefflich Zeugnis hat, daß Gott herzlich gern höret, dafür wir nicht der Welt Gut sollten nehmen." [403] Die Gebete zu den verstorbenen Heiligen sind Torheit,[404] Götzendienst[405] und Lästerung des vollkommenen Verdienstes Christi und des um Christi willen vollkommen gnädigen Gottes.[406] Auch das Gebet zu den Engeln ist in der Schrift ausdrücklich untersagt.[407] Dies wurde bei der Lehre von Gott und von den Engeln weiter ausgeführt. Daß Christo auch nach der menschlichen Natur wegen der unio personalis göttliche Ehre zukomme, wurde bei der Lehre von Christi Person dargelegt.[408] — Was das „freie Gebet" („Herzensgebet") und das Gebet in festgestellter Form (Formulargebet) betrifft, so sollte man nicht sagen, daß das freie Gebet an und für sich höher stehe.[409] Dem Mißbrauch des „mechanischen Plapperns" und der Battologie ist auch das freie Gebet ausgesetzt, wie die Erfahrung bei manchen Revivalversammlungen ausweist.[410] — Was

---

storale, S. 294. Quenstedt (II, 1439): Extant exempla heroica imprecationum certorum quorundam hominum, divino zelo impulsorum, quae non sunt temere imitanda. Als Beispiel führt Quenstedt Elisas Gebet gegen die Knaben von Bethel an, 2 Kön. 2, 23. 24.

403) M., S. 465 f.

404) Jes. 63, 16; 1 Kön. 8, 39.

405) Matth. 4, 10.

406) 1 Tim. 2, 5. 6; Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1. 2; Röm. 8, 31. 32.

407) Offenb. 19, 10; 22, 8. 9.

408) II, 237 ff.

409) Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 131.

410) Wer öffentlich zu beten und Zeit zur Vorbereitung hat, soll ja die sorgfältige Vorbereitung nicht vergessen. Vgl. D. Walthers „Ansprachen und Gebete in Gemeindeversammlungen". St. Louis, Mo., Concordia-Verlag. Nach Walthers Tode von der Gesamtgemeinde herausgegeben. Wer diese Gebete liest, empfängt den Eindruck, daß die sorgfältige Vorbereitung der Innigkeit der Gebete keinen Eintrag getan hat. Aus amerikanischen reformierten Kreisen äußert

die Gebetsgebärden anlangt, so genügt Luthers Erinnerung: „Da liegt nun keine große Macht an, ob man stehe, knie oder niederfalle, denn es sind leibliche Weise, weder geboten noch verboten, als nötig; wie auch andere mehr Haupt und Augen gen Himmel heben, die Hände falten, auf die Brust schlagen; allein, daß man sie nicht verachte, weil sie die Schrift und Christus selbst lobt (Eph. 3, 14; 1 Tim. 2, 8; Joh. 17, 1). Wiewohl es auch nicht übel getan ist, obgleich jemand, der da Garben bindet auf dem Felde oder auf dem Bette liegt, allein mit dem Herzen betet." [411])

16. Das christliche Leben ein Leben in Erwartung des Jüngsten Tages.

In seiner Predigt über die Christenhoffnung [412]) beschreibt Luther das Christenleben auf Erden als ein Leben, das im Hinblick auf den Jüngsten Tag geführt wird. Diese Beschreibung ist durchaus schriftgemäß. Wie die Gläubigen des Alten Testaments auf

---

Hodge sich so: "Public prayer, it is often said, is the weak point in the Presbyterian Sabbath service. This is probably true. That is, it is probably true that there are more good preachers than good prayers. The main reason for this is that the minister devotes a great part of the labor of the week to the preparation of his sermon, and not a thought to his prayers. It is no wonder, therefore, that the one should be better than the other." (*Systematic Theology*, III, 707.) Ebenso ist dringend anzuraten, daß der Pastor auch in der Privatseelsorge, z. B. bei dem Besuch von Kranken, Angefochtenen usw., sich auf das zu sprechende Gebet vorbereite, wenn ihm die Sachlage vorher bekannt ist. Selbstverständlich ist, daß der Pastor durch Gottes Gnade imstande sein sollte, auch ex tempore lehrhaft und erbaulich zu beten. Der Gefahr, „sich in Allgemeinheiten zu verlieren", kann man dadurch entgehen, daß man ein den Fall deckendes Schriftwort in ein Gebet verwandelt. Die Erfahrung lehrt, daß angehende Pastoren in bezug auf Extemporegebete nicht selten mit Bangigkeit erfüllt sind. Die beste Vorbereitung für das Beten ex tempore besteht darin, daß die Studenten schon während ihrer Studienzeit ein Gebetsleben führen und sich daran gewöhnen, über besondere Ereignisse, die ihnen entgegentreten, seien sie freudiger oder trauriger Natur, mit Gott in einem kurzen Lob-, resp. Bittgebet zu reden. Dies kann auch auf Spaziergängen geschehen.

411) Zu Joh. 17, 1. St. L. VIII, 748. Quenstedt (II, 1440 sq.): Gestus etiam corporis in precibus adhibendus est, qui et divini numinis reverentiam, seriam veramque humiliationem coram Deo testetur et animi attentionem in sacro hoc exercitio iuvet.

412) Über Tit. 2, 13: „Wir sollen warten auf die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes JEsu Christi." Es war dies eine Gastpredigt, die Luther im August 1531 zu Kemberg hielt. (St. L. IX, 930 ff. E. A.[1] 19, 328 ff.)

Grund der göttlichen Verheißungen auf die Erscheinung Christi im Fleisch warteten,[413] so werden die Gläubigen des Neuen Testaments als Leute beschrieben, die auf die herrliche Erscheinung Christi am Jüngsten Tage warten. Und zwar ist dies ein Charakteristikum der Christen nicht erst am Ende ihres Lebens, sondern sobald Menschen an Christum gläubig geworden und dadurch in den Besitz ihres ewigen Erbteils im Himmel gekommen sind, ist ihr Blick auf den Tag gerichtet, da ihr Heiland sichtbar erscheinen und sie mit sich in die ewige Herrlichkeit nehmen wird. Der Apostel schreibt an die eben erst gläubig gewordenen Korinther, daß sie keinen Mangel haben an irgendeiner Gabe und nur warten auf die Offenbarung unsers HErrn JEsu Christi, *ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*.[414] Ebenso Tit. 2, 13: „Wir warten (*προσδεχόμενοι*) auf die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes JEsu Christi." Auch Phil. 3, 20: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel, von dannen wir auch warten (*ἀπεκδεχόμεθα*) des Heilandes JEsu Christi." Wie *ἀγαπητοὶ θεοῦ, κλητοὶ ἅγιοι*,[415] *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Κυρίου*[416] eine Benennung der Christen ist, so ist auch das *ἀπεκδέχεσθαι* und *προσδέχεσθαι τὸν Κύριον* usw. ein Titel der Christen. Aber die Schrift läßt es nicht bei diesem allgemeinen Charakteristikum bewenden, sondern stellt das ganze Christenleben, in allen seinen Betätigungen und in seinen Leiden, in das Licht des Jüngsten Tages. Weil sie auf ihren HErrn warten, so sind die Christen fleißig in guten Werken,[417] insonderheit in der Predigt des Evangeliums,[418] halten sie sich von der Welt unbefleckt,[419] hüten sie sich vor der Sicherheit der Zeit Noahs,[420] wandeln sie durch diese Welt als Fremdlinge und Pilgrime,[421] brauchen sie dieser Welt, ohne sie zu mißbrauchen,[422] sind sie gelinde, weil sie die Rache dem erscheinenden HErrn überlassen,[423] gleichen sie den klugen Jungfrauen, die Öl in ihren Lampen haben,[424] achten sie die Leiden dieser Zeit gering,[425]

---

413) Der Lobgesang des Zacharias, Luk. 1, 67—79; des Simeon, Luk. 2, 29—32. Die Beschreibung Simeons als *προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*, V. 25, und aller Gläubigen in Israel als *προσδεχόμενοι λύτρωσιν*, V. 38.

414) 1 Kor. 1, 7.

415) Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2.

416) Apost. 9, 14; 1 Kor. 1, 2; 2 Tim. 2, 22; Apost. 9, 21.

417) Matth. 24, 45 ff.; 25, 14 ff.; Luk. 12, 15 ff.

418) Matth. 24, 14.

419) Tit. 2, 12—14.

420) Matth. 24, 36 ff.

421) 1 Petr. 2, 11; Hebr. 13, 14.

422) 1 Kor. 7, 31.

423) Phil. 4, 5.

424) Matth. 25, 1 ff.

425) Röm. 8, 18.

und zwar so gering, daß sie, anstatt zu weinen, sogar sich freuen,[426] sind sie mitten im Tode getrost.[427] Kurz, insofern die Christen im Angesichte des Jüngsten Tages wandeln, nimmt ihr Leben gleichsam von selbst die rechte Gestalt an.[428] Dies sollen sowohl die einzelnen Christen als auch insonderheit die Prediger nicht vergessen. Zwar richtet die Schrift den Blick der Christen auch auf einen seligen Tod.[429] Aber vornehmlich und letztlich soll jedes Christenleben durch den Blick auf die Wiederkunft Christi orientiert sein.

Luther hat dieses Thema ex professo in der obenerwähnten Predigt behandelt. Wir setzen einige Hauptgedanken hierher. Luther nennt es die „christliche Kunst und recht Meisterstück", „diesem gegenwärtigen Leben den Rücken zukehren, als das vergeht, und jenes zukünftige Leben stets ins Gesicht fassen, fest und gewiß darauf hoffen, als das ewig bleibt, und darein wir gehören". „Es bürgert, wandelt und wohnt sich mit uns Christen nicht in dieser Welt, sondern im Himmel ist unsere Bürgerschaft, Wandel und Wohnung." Aber Luther erinnert auch daran, wie schwer dieser Glaubensartikel sich in die Praxis umsetzt: „Solches ist recht gelehrt, aber nicht bald gelernt; recht gepredigt, aber nicht bald geglaubt; fein vermahnt, aber nicht leichtlich gefolgt; wohl gesagt, aber übel getan. . . . Wo wir anders recht wollen beichten, müssen wir selbst bekennen, wir gedenken selten, daß wir endlich davon und dies Leben lassen müssen und uns also drein schicken, daß wir wüßten, wo wir wollten bleiben. Über das schlägt mit zu die Blödigkeit, daß wir uns immerdar vor dem Tode fürchten, trauern und zagen, wenn es uns übel geht. Das ist ein Zeichen, daß wir auf die selige Hoffnung nicht warten, wie wir tun sollten." Aber das Lernen dieses Artikels kann keinem Christen erlassen werden: „Wer sein Herz nicht richtet und schickt in jenes unvergängliche Leben und allein an diesem zeitlichen, vergänglichen Leben hangen bleibt, der versteht nicht, was Taufe, Evangelium, Christus und Glaube sei. Wir sind nicht zu diesem Leben getauft, heißen auch nicht darum Christen, daß wir Bürger, Bauer,

426) Röm. 8, 18; Luk. 6, 23; Matth. 5, 12; 1 Petr. 4, 12. 13.

427) 1 Thess. 4, 13—18.

428) Ein Beispiel: Der Pastor, als Seelsorger, weiß, daß er die leidige „Tanz- und Theaterfrage", die lange theoretische Erörterungen zuläßt, in der Praxis oftmals durch eine Frage wie diese zum Abschluß bringt: „An welchem Ort und in welcher Gesellschaft möchtest du angetroffen werden, wenn dein Heiland erscheint?"

429) Phil. 1, 21—23; Luk. 23, 43.

Herr, Knecht, Frau, Magd seien, regieren und uns regieren lassen, arbeiten und haushalten, sondern dazu sind wir getauft und dazu hören wir das Evangelium und glauben an Christum, daß wir dieselbigen Stände (ob wir schon hier auf Erden, solange Gott will, darin leben und Gott dienen müssen, ein jeglicher, wie er von Gott berufen ist) allesamt lassen und aus dieser Welt fahren in ein ander Wesen und Leben, da weder Knecht noch Herr, weder Magd noch Frau, weder Weib noch Mann, sondern da wir allzumal gleich und einer sind in Christo JEsu, Gal. 3, 28, wie denn solche Gleichheit hier anfähet im Glauben, aber dort im Schauen vollbracht wird, 1 Kor. 15, 53, da kein Tod, sondern eitel ewig und unvergänglich Leben, keine Sünde, sondern eitel Gerechtigkeit und Unschuld, keine Furcht noch Traurigkeit, sondern eitel Sicherheit und Freude, keine Herrschaft noch Obrigkeit noch Gewalt, sondern nur Gott sein wird alles in allem; Summa, da Gott und Christus selber ist samt allen seinen Auserwählten und Heiligen. Zu solchem ewigen Leben sind wir getauft, dazu hat uns Christus durch seinen Tod und Blut erlöst, und dazu haben wir das Evangelium empfangen. Alsbald man ein Kind aus der Taufe hebt und ihm das Westerhemd anzieht, so wird es von Stund' an eingeweiht zum ewigen Leben, daß es hinfort die Zeit seines Lebens nur ein Pilgrim und Gast sei in dieser Welt und sich also drein schicke, daß es dies zeitliche Leben gedenke zu lassen und auf jenes unvergängliche Leben immerdar hoffe und warte."

Die Beharrung zur Seligkeit.[430]

(De perseverantia.)

Die Frage nach der Beharrung zur Seligkeit ist sehr wichtig.[431] Wenn Christus von den Anfechtungen und Trübsalen redet, die über die Gläubigen kommen werden, fügt er hinzu: „Wer bis ans Ende beharret, der wird selig", *ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.*[432] Der Ton liegt auf dem *ὁ ὑπομείνας*, wie auch aus der Wiederaufnahme des Subjekts durch *οὗτος* — dieser und kein anderer — hervorgeht.[433] Was die Schrift über die Beharrung lehrt, läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen: 1. Wer beharrt, beharrt allein durch Gottes Gnadenwirkung; die Beharrung ist ein Werk der göttlichen Gnade und Allmacht. 2. Wer fällt, fällt durch eigene Schuld; die Ursache des Abfalls ist stets die Verachtung des göttlichen Wortes und das Widerstreben gegen die Wirkung des Heiligen Geistes im Wort. Diese Lehre hat die christliche Kirche gegen zwei feindliche Fronten festzuhalten: gegen den Calvinismus und den Synergismus.

Die calvinistische Beharrungslehre.

Der konsequente Calvinismus lehrt die Unverlierbarkeit des Glaubens. Er behauptet sehr entschieden, daß der Glaube, wo er einmal entstanden sei, auch durch peccata enormia nicht verloren werde. Nicht der Glaube selbst, sondern nur die Betätigung des

---

430) Chemnitz handelt De perseverantia unter De iustificatione (Loci 1599 II, 709) und De bonis operibus (l. c. III, 48 sqq.). Ebenso Gerhard (L. de iustif., § 83 sqq.; L. de bonis operibus, § 134 sqq.). Auch wir haben bereits an beiden Stellen von der Beharrung gehandelt, weil darzulegen war, daß der rechtfertigende Glaube mit der Vergebung der Sünden auch der Seligkeit gewiß ist (II, 485 f.), und daß den guten Werken nicht die Erhaltung der Seligkeit, resp. des Glaubens zuzuschreiben sei (III, S. 22 ff.). Auch nach der Lehre von den Gnadenmitteln und der Kirche ist ein passender Platz für die Lehre von der Beharrung. Sodann muß bei der Lehre von der ewigen Erwählung wieder De perseverantia gehandelt werden. Hier heben wir über die Beharrung im Glauben sonderlich die Punkte hervor, welche dem Calvinismus und dem Synergismus gegenüber festzuhalten sind.

431) Luther IX, 1807.

432) Matth. 10, 22. Dieselben Worte wiederholt Christus Matth. 24, 13.

433) Fritzsche zur Stelle: Magna vi post *ὁ δέ* infertur *οὗτος*.

Glaubens (exercitium fidei) höre bei groben Sünden auf.[434] Diese Beharrungslehre ist erfunden, um die Unsicherheit zu beseitigen, die für den nach der Gnade Fragenden notwendig durch die calvinistische Leugnung der gratia *universalis* entsteht. Luther und das lutherische Bekenntnis verwerfen bekanntlich sehr entschieden die Lehre von der Unverlierbarkeit des Glaubens.[435] Sie tun recht daran. Es handelt sich um einen Irrtum, der solche, die tatsächlich den Glauben verloren haben und wieder nach der Gnade fragen, entweder zur Verzweiflung treibt oder sie verleitet, anstatt an die Gnade Gottes in Christo an ihren früheren Glauben zu glauben. Das Beispiel Cromwells ist in die Kirchengeschichte übergegangen. Strong sagt: "Cromwell on his death-bed questioned his chaplain as to the doctrine of *final perseverance*, and, on being assured that it was a certain truth, said: 'Then I am happy, for I am sure that I was once in a state of grace.'" Strong fügt die Kritik hinzu: "But reliance upon a *past* experience is like trusting in the value of life insurance upon which several years' premiums have been unpaid. If the policy has not lapsed, it is because of extreme grace." Strong will einen Fall, wie der Cromwells war, so behandelt haben: "The only conclusive evidence of perseverance is a *present* experience of Christ's presence and indwelling, corroborated by active service and purity of life." Aber auch Strong wäre mit dieser Anweisung ein übler Berater Cromwells gewesen. Cromwell würde ihm geantwortet haben, daß es ihm gerade an der gegenwärtigen Erfahrung von der Einwohnung Christi und an der Bestätigung derselben durch ein heiliges Leben fehle. Christus hat denn auch den Schächer am Kreuz, dessen Fall dem Cromwells ähnlich war, anders behandelt. Er hat den nach der Gnade Fragenden nicht auf „die gegenwärtige Erfahrung von der Einwohnung Christi" und die Bestätigung derselben durch ein heiliges Leben verwiesen, sondern ihn das objektive Gnadenwort hören lassen. So sind alle analogen Fälle zu behandeln. Es gibt ja, Gott sei

---

434) Die Belege aus den Canones Synodi Dordrechtanae und der Confession of Faith sind II, Note 1304, abgedruckt. Auch Calvin leugnet die Verlierbarkeit des Glaubens, Inst. III. 2. 12: Tenendum est, quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculpturam. Ebenso Heidegger, loc. 24, De constantia foederis gratiae, bei Baumgarten II, 636 sq.

435) Schmalk. Art., S. 319; Augsb. Konf., Art. XII. Vgl. II, Note 1305.

Dank, eine objektive, allgemeine und vollkommene Gnade Gottes. Diese Gnade gründet sich nicht auf die Einwohnung Christi und auf deren Bestätigung durch ein heiliges Leben, sondern ist durch Christi stellvertretende Genugtuung in Gottes Herzen für alle Menschen vorhanden und wird von Gott im Wort des Evangeliums allen, vor deren Ohren das Evangelium kommt, zugesagt, damit sie von allen geglaubt werde. Diese objektiv vorhandene und durch die objektiven Gnadenmittel dargebotene Gnade, nicht der „Christus in uns" und das heilige Leben, ist die seligmachende Gnade, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος.[436] Diese Gnade, weil sie allen Menschen erschienen ist (ἐπεφάνη γὰρ . . . πᾶσιν ἀνθρώποις), ist daher auch den Cromwells und allen Schächern zu bezeugen. So allein kann der Glaube, wo er verloren war, wieder erzeugt werden, denn: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.[437] Zu dieser korrekten Behandlung wirklich (und vermeintlich[438]) Abgefallener ist der konsequente Calvinismus durch die Leugnung der allgemeinen Gnade unfähig. Und das Defizit läßt sich nicht durch die calvinistische Beharrungslehre, das ist, durch die Lehre von einem unverlierbaren Glauben, decken. Vielmehr treibt diese Lehre, wie gesagt, entweder zur Verzweiflung oder zu falschem Vertrauen auf früheren Glauben oder die eigene Erneuerung und das heilige Leben. Die Situation ist in allen Fällen diese: Ohne die allgemeine objektive Versöhnung, die durch Christum bewirkt ist und durch die objektiven Gnadenmittel dargeboten wird, kann man weder von der Entstehung des Glaubens noch von der Beharrung im Glauben, resp. von der Wiederkehr Abgefallener, recht lehren. Glücklicherweise vergessen viele Calvinisten, sowohl Prediger als Zuhörer, in der Praxis die gratia particularis.[439]

Die synergistische Beharrungslehre.

Die Synergisten meinen lehren zu müssen, daß, wie die Entstehung des Glaubens, so auch die Beharrung im Glauben nicht allein von Gottes Gnade und Wirkung, sondern auch vom Menschen abhänge. Was im Menschen es sei, wovon neben der Gnadenwirkung Gottes die Beharrung noch abhänge, wird verschieden benannt, z. B. Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens, persönliche Selbstsetzung, rechtes Verhalten, Selbstbestimmung, sittliche Betätigung im neuen Leben usw. Aber unter diesen verschiedenen

436) Tit. 2, 11.
437) Röm. 10, 17.
438) Vgl. II, 534.
439) Vgl. II, 54.

Ausdrücken ist stets dasselbe gemeint, nämlich, daß der Faktor, auf den es schließlich bei der Beharrung ankomme, notwendig in den Menschen verlegt werden müsse.[440] Sonst würde, so geht das Argument weiter, folgen, daß die Seligkeit allein in Gottes Hand stehe. Das wäre aber ein Unglück. Denn stände die Seligkeit allein in Gottes Hand, so würde die menschliche „Selbstbestimmung", „persönliche Selbstsetzung" usw. fehlen und damit der ganze Vorgang einen des Menschen unwürdigen Charakter annehmen. Es würde, wie aus der Bekehrung, so auch aus der Beharrung ein Zwang werden und die menschliche „Verantwortlichkeit" verloren gehen. Auf diese „notwendigen Konsequenzen" macht uns der Synergismus aufmerksam für den Fall, daß die Seligkeit nicht auch vom Menschen abhängig wäre. Aber auch aus der Schrift sucht der Synergismus zu beweisen, daß die Seligkeit nicht allein in Gottes Hand stehe. Als Beweisstellen dienen ihm — gerade wie bei der Bekehrung — primo loco die Imperativ- und Konditionalsätze. So hörten wir in den Vereinigten Staaten: „‚Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern!' ermahnt der Apostel Phil. 2, 12. Stärker kann man es gar nicht ausdrücken, daß die Seligkeit des Menschen nicht in jeder Hinsicht allein von Gott abhängig ist; denn wörtlich übersetzt, heißt es sogar: Bewerkstelligt oder bringt zustande eure Seligkeit!"[441] Weiterhin wird von altersher bis auf unsere Zeit auch in bezug auf die Beharrung der Schluß von der Ursache des Abfalls auf die Ursache der Beharrung urgiert: Wenn böse Werke und böses Verhalten das Aufhören des Glaubens verursachen, so muß folgerichtig die Beharrung im Glauben von der Meidung des bösen Verhaltens oder von der Leistung des rechten Verhaltens abhängen.[442] Überhaupt kehren bei der Lehre von der Beharrung alle Argumente wieder, mit denen der Synergismus den Monergismus der Gnade in der Bekehrung bekämpft.

Aber trotz aller synergistischen Befürchtungen und Gegengründe läßt sich die Tatsache nicht leugnen, daß die Schrift, wie in der Bekehrung, so auch in bezug auf die Beharrung im Glauben die göttliche Alleinwirksamkeit lehrt. Nach der Schrift ist, wie die Ent-

---

440) Vgl. II, 580. 441) Luth. Kirchenzeitung 26, Nr. 10.

442) Vgl. die Ausführungen über und gegen den Majorismus, S. 26 ff. Der Majorismus begründete seinen Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit in näherer Erklärung damit, daß die guten Werke nötig seien ad fidem retinendam sive non amittendam. Vgl. Frank II, 195 ff.

stehung des Glaubens,[443]) so auch die Beharrung eine Wirkung der göttlichen Allmacht. Petrus versichert den Christen: „Ihr werdet aus Gottes Macht durch den Glauben bewahret zur Seligkeit.“[444]) Auch in Christi Worten Joh. 10, 28—30 kommt sehr klar zum Ausdruck, daß hinter dem Nichtabfall der Seinen seine göttliche Allmacht als causa efficiens steht: „Niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Der Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer denn alles“ (allmächtig), „und niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen. Ich und der Vater sind eins.“[445]) Paulus belehrt die Christen dahin, daß Gott Anfang und Ende des Christenstandes wirkt: „Der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird's auch vollführen (ἐπιτελέσει) bis an den Tag JEsu Christi.“[446]) Gottes, nicht unsere Treue ist die Gewähr für unsere Beharrung: „Getreu (πιστός) ist er, der euch beruft, welcher wird's auch tun (ὃς καὶ ποιήσει)“;[447]) „der HErr ist treu (πιστός), der wird euch stärken und bewahren (φυλάξει) vor dem Argen“.[448]) Die an die Christen gerichtete Mahnung, ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen, begründet die Schrift mit der Tatsache, daß die Seligkeit nicht in ihrer, sondern in Gottes Hand steht: „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern! Denn Gott ist's, der in euch wirket beide das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“[449]) Es ist eine üble Gewohnheit der Synergisten, an dieser Stelle die Mahnung in V. 12 von der Begründung der Ermahnung in V. 13 zu trennen. Sie

443) Eph. 1, 19. 20.

444) 1 Petr. 1, 5. Chemnitz z. St.: In virtute Dei per fidem conservamur ad salutem, paratam revelari in tempore novissimo. Audis conservationem salutis, donec reveletur in novissimo die, tribui virtuti *Dei* per fidem; ibidem v. 9: Reportantes finem fidei vestrae, salutem animarum. . . . Et recte huc accommodari potest illud Pauli Rom. 4, 14: Si conservatio salutis ex nostra impletione legis, hoc est, ex nostris operibus, dependet, tum extincta est fides et abolita promissio. Ut ergo firma sit promissio salutis non tantum accipiendae, verum etiam *conservandae*, ideo sine operibus ex fide et secundum gratiam salus datur. (Loci 1599 III, 64 sq.)

445) Hier wird die auf die numerische Einheit des göttlichen Wesens gegründete numerische Einheit der Allmachtswirkung vom Vater und dem Sohne ausgesagt. (Vgl. II, 62 f., und Note 32.) Und in dieser bewahrenden Allmachtswirkung ist es begründet, daß die Angriffe aller feindlichen Mächte erfolglos bleiben.

446) Phil. 1, 6.

447) 1 Thess. 5, 24.

448) 2 Thess. 3, 3.

449) Phil. 2, 12. 13.

zitieren, wie wir oben sahen, die Ermahnung V. 12: „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern!“ und knüpfen daran die Folgerung: „Stärker kann man es gar nicht ausdrücken, daß die Seligkeit des Menschen nicht in jeder Hinsicht allein von Gott abhängig ist“, während der Apostel V. 13 zur Begründung seiner Ermahnung fortfährt: „Denn Gott ist's, der in euch wirket (ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν) sowohl das Wollen als auch das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“ Und der Apostel hat guten Grund für seine Begründung. Es gibt letztlich nur eine Ursache der Nichtbeharrung oder des Verlustes des Glaubens. Es ist das sich einschleichende Selbstvertrauen, das ist, die synergistische Meinung, daß die Seligkeit nicht allein von Gottes Gnadenwirkung, sondern auch von der „Selbstbestimmung“, dem „rechten Verhalten“, abhänge. So fiel Petrus. Wenigstens im Vergleich mit andern traute Petrus sich ein korrekteres Verhalten und also die Beharrung zu. „Wenn sie sich alle ärgerten, so wollte doch ich mich nicht ärgern“,[450] οὐκ ἐγώ, Petrus! Der HErr sagte Petrus das Resultat seines Selbstvertrauens voraus: „Heute in dieser Nacht, ehe denn der Hahn zweimal krähet, wirst du mich dreimal verleugnen.“[451] Schon nach wenigen Stunden fluchte und schwor Petrus, daß er den HErrn nicht kenne. Luther nennt den Sinn, wonach der Mensch in bezug auf die Erlangung der Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade abhängig sein will, den „leidigen heimlichen Tück“, der sich auch noch in den Christen dem Fleische nach regt und fortgehend schonungslos bekämpft werden muß, wenn nicht aus dem Ersten ein Letzter werden soll.[452] Diesem „heimlichen Tück“ will

---

450) Mark. 14, 29. 451) Mark. 14, 30.

452) Wir erinnern hier nochmals an Luthers Bemerkung zu den Worten Matth. 20, 16 („Also werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein“): „Darum ist wohl not, daß man dies Evangelium zu unsern Zeiten denen predige, die jetzt das Evangelium wissen, mir und meinesgleichen, die alle Welt lehren und meistern können, und achten dafür, wir seien die Nächsten und haben Gottes Geist rein aufgefressen mit Federn und Beinen. . . . Es trifft das Allertiefste im Herzen, den eigenen geistlichen Dünkel, der sich auch in Armut, Unehre, Unglück für den Ersten hält, ja, dann am allermeisten. . . . Es geht gar hoch und trifft gar treffliche Leute: ja, es erschreckt die allergrößten Heiligen. Darum es auch Christus den Aposteln selbst vorhält. Man sieht auch, wie sich hier die allerhöchsten Heiligen gefürchtet haben, wieviel auch hier gefallen sind vom hohen geistlichen Stande. . . . Siehe, wie ist Saul gefallen! Wie ließ er David fallen! Wie mußte Petrus fallen! Wie fielen etliche Jünger Pauli!“ (St. L. XI, 513 f.)

der Apostel die Philipper entnehmen, wenn er die Ermahnung, die Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen, mit der Tatsache begründet, daß Gott es ist, der Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen wirkt. Und diesen „heimlichen Tück" nährt, pflegt und kräftigt der Synergismus mit der von ihm so eifrig verfochtenen These, daß, wie die Bekehrung, so auch die Seligkeit nicht allein von Gottes Gnadenwirkung, sondern auch von dem rechten menschlichen Verhalten abhängig sei. Die synergistische Beharrungslehre ist daher eine überaus schädliche Lehre. Sie ist eine direkte Verleitung zum Abfall. Wie nach dem synergistischen Rezept noch niemand bekehrt worden ist, so wird auch niemand nach dem synergistischen Rezept im Glauben beharren und das Ende des Glaubens davonbringen. Luther sagt: „Vor der List Satans, mit der er Eva verführte, kann man sich auf keine Weise durch eigene Kräfte hüten, daß er nicht unsere Sinne verrücke von der Einfältigkeit in Christo, wenn nicht der HErr unsern Gang erhält, gereizt durch unser demütiges Gebet. Denn hier vermag der freie Wille nichts; es ist auch nicht genug an der ersten Gnade, wie sie es nennen, sondern es ist die Beharrlichkeit (perseverantia) vonnöten, welche nicht in dem Willen des Menschen steht, sondern in der Bewahrung Gottes (est non volentis hominis, sed sustentantis Dei)." [453]

Bekanntlich verbindet der Synergismus mit seiner Beharrungslehre auch die Ermahnung, auf die Gewißheit der Seligkeit zu verzichten.[454] Diese Ermahnung ist vom synergistischen Standpunkt aus durchaus unnötig. Der Zweifel an der Erlangung der Seligkeit kommt ganz von selbst, wenn die Seligkeit auch vom Menschen selbst abhängt. Zu erinnern ist nur, daß die Ermahnung nicht weit genug geht, wenn sie nur die Ungewißheit empfiehlt und fordert. Sie sollte konsequenterweise die Christen auffordern, ihrer Verdammnis ganz gewiß zu sein, weil auch in den Christen, von der Gnadenwirkung Gottes abgesehen, nichts Gutes wohnt.[455] Überhaupt ist der Fall aus dem Glauben bereits geschehen, wenn jemand nicht bloß am Studiertisch und in Streitschriften, sondern auch in seinem Herzen und vor Gott meint, daß

453) St. L. IV, 1008 f. Exeg. opp. lat. XVI, 16 sq.

454) So schon Latermann, Disput. de praedestinatione, thes. 43: Quia homo certus est, quod spe salutis excidere possit, propterea eum non posse non esse dubium de finali perseverantia. (Bei Quenstedt II, 819.)

455) Röm. 7, 18.

seine Seligkeit nicht allein in Gottes Gnadenhand stehe, sondern auch von seinem Verhalten abhängig sei. Der christliche Glaube hat in jedem Fall die Art an sich, allein auf die Gnade zu bauen, und hört in demselben Augenblick auf zu existieren, in dem man sein Fundament erweitert und neben die Gnade Gottes das menschliche Verhalten stellt.[456] Ein in seinem Vertrauensgrund durch das menschliche Verhalten bereicherter Glaube ist auch nicht vom Heiligen Geist gewirkt, sondern verdankt seine Existenz dem bösen Fleisch und dem Erzfeind der Menschen, der damit die Christen aus dem Glauben stoßen will, wie es ihm bei Petrus gelang. Hingegen ist die Bezeugung der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit, daß wir aus Gottes Macht durch den Glauben zur Seligkeit bewahrt werden, das Mittel des Heiligen Geistes, wodurch er den Glauben immer wieder von neuem erzeugt und stärkt und so erhält. Der christliche Glaube entsteht und besteht immer nur vis-à-vis der *sola* gratia Dei.

Noch auf einen Punkt in der synergistischen Beharrungslehre ist hinzuweisen. Gegen die Schriftstellen, welche die Bewahrung zur Seligkeit der Allmacht und Gnade Gottes zuschreiben, wenden die Synergisten ein, daß damit zwar Bewahrung gegen alle andern feindlichen Mächte, aber nicht gegen das eigene böse Fleisch der Christen zugesagt sei. So Philippi.[457] Auch Meyer ist es möglich, durch Einfügung dieser Limitation den Sinn der einschlägigen Schriftaussagen in das gerade Gegenteil zu verkehren.[458] Ebenso scheint Lyman Beecher diese Limitation vorgeschwebt zu haben, wenn er die Frage, ob er die Beharrung der Heiligen glaube,

456) Apol. 114, 33.

457) Römerbrief zu Röm. 8, 35. 36: „Wenn es auch wahr ist, daß niemand und nichts uns aus der Hand Gottes und Christi zu reißen vermag, weil ihre Allmacht und Gnade stärker ist als alle irdischen Mächte, so schließt das doch keineswegs aus, daß wir uns selbst mutwillig und freiwillig dieser Hand entwinden können. Vermag auch nicht Trübsal, so vermag doch die Sünde uns von Gott zu scheiden.“

458) Z. B. zu Phil. 1, 6: „Die Resistenz als menschliche Möglichkeit ist damit nicht ausgeschlossen; aber Paulus hat sie bei seinen Philippern nicht zu fürchten wie bei den Galatern.“ Genau das Gegenteil steht Kap. 2, 12. 13. Weil Paulus auch bei seinen Philippern wie bei allen Gläubigen synergistische „Resistenz“ fürchtet, nämlich das Selbstvertrauen, daß die Seligkeit nicht allein von Gott, sondern auch von ihnen selbst abhänge, fügt er hinzu: „Denn Gott ist's, der in euch wirket beide das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“

antwortete: "I do, except when the wind is from the East."[459] Aber von dieser Limitation steht nichts in der Schrift. Wohl aber steht das Gegenteil da. Nach 1 Petr. 1, 3—5 hat Gott die Christen wiedergeboren „zu einem unvergänglichen und unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das behalten wird im Himmel euch, die ihr aus Gottes Macht durch den Glauben bewahret werdet zur Seligkeit". Zweierlei ist in diesen Worten ausgesagt: 1. Das Erbe der Christen wird ihnen von Gott im Himmel aufbewahrt; 2. sie, die Christen, werden aus Gottes Macht durch den Glauben für das Erbe bewahrt, damit das Erbe und die Erben nicht auseinanderkommen, sondern beieinander bleiben. Wir beachten bei dieser Stelle auch, daß das „aus Gottes Macht" die Näherbestimmung „durch den Glauben" (*διὰ πίστεως*) bei sich hat. Damit ist erstlich eine solche göttliche Machtwirkung bezeichnet, die sich durch das Evangelium (die Gnadenmittel) vollzieht, weil der Glaube und das evangelische Verheißungswort correlativa sind.[460] Sodann ist die göttliche Machtwirkung auch als eine solche beschrieben, die sich auf das Innere, auf Herz und Sinn der Christen, erstreckt und zuwege bringt, daß die Christen im Glauben an das Evangelium von der sola gratia bleiben. Darum beten die Christen nicht nur: „Nimm ja nicht von meinem Munde das Wort der Wahrheit!"[461] sondern auch: „Neige mein Herz zu deinen Zeugnissen!"[462] „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist!"[463] Auf die innere Bewahrung oder auf den Schutz gegen das eigene Fleisch gehen ja auch die oben angeführten Schriftaussagen, Phil. 2, 13: „Gott ist's, der in euch (*ἐν ὑμῖν*) wirket beide das Wollen und Vollbringen"; Phil. 1, 6: „Der in

---

459) Strong, *Systematic Theology*, p. 883.

460) Daher ist mit dem „durch den Glauben" auch der calvinistische Irrtum abgewiesen, daß "efficacious grace", weil eine Wirkung der göttlichen Allmacht, nicht durch Mittel sich vollziehe. So auch Hodge, *Syst. Theol.* II, 682 sqq.: "Efficacious grace acts immediately." "Regeneration itself, the infusion of a new life into the soul, is the immediate work of the Spirit. There is here no place for the use of means any more than in the act of creation." Das ist ein falscher Gegensatz. Wie die Schrift die Entstehung und Erhaltung des Glaubens der göttlichen Allmacht zuschreibt (Eph. 1, 19. 20; 1 Petr. 1, 5), so lehrt sie auch ausdrücklich, daß der Glaube, welcher die Gnade ergreift und festhält, aus dem Gnadenwort kommt und das Gnadenwort zum Objekt hat (Röm. 10, 17. 8). Weiteres hierüber unter dem folgenden Abschnitt von den Gnadenmitteln.

461) Ps. 119, 43. 462) Ps. 119, 36. 463) Ps. 51, 12.

euch (ἐν ὑμῖν) angefangen hat das gute Werk, der wird's auch vollführen" (scil. in euch) „bis an den Tag JEsu Christi";[464]) 2 Thess. 3, 3: „Der HErr ist treu; der wird euch stärken und bewahren vor dem Argen"; 1 Petr. 5, 10: „Der Gott aller Gnade . . . wird euch vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen. Demselbigen sei Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen." Die Doxologie drückt den Dank der Christen für die Bewahrung aus, weil sie durch Wirkung des Heiligen Geistes glauben, daß die Bewahrung allein in Gottes Gnadenhand steht, wie das betonte *αὐτός* (*αὐτὸς καταρτίσει κτλ.*) noch nachdrücklich hervorhebt. Fragen wir nach der theologischen oder vielmehr untheologischen Begründung für die wunderliche Lehre, daß die Christen „aus Gottes Macht durch den Glauben" wohl gegen alle andern feindlichen Mächte, aber nicht gegen das eigene böse Fleisch bewahrt würden, so wiesen wir schon früher darauf hin, daß man sich einer Vermischung von Gesetz und Evangelium bedient.[465]) Die Warnungen vor Abfall,[466]) die gegen die fleischliche Sicherheit und das Selbstvertrauen des alten Menschen gerichtet sind,[467]) werden dazu verwendet,

---

464) Richtig Meyer z. St.: ἐν ὑμῖν nicht unter euch, sondern in euch, in animis vestris.

465) II, 486.

466) 1 Kor. 10, 12; Röm. 11, 20.

467) Baldvin: Oppositus est hic timor a Paulo nobis commendatus 1. epicureae *securitati*, qua fides suffocatur, Spiritus Sanctus contristatur et gratia Dei deperditur; 2. spirituali *superbiae et arrogantiae*, ne fiducia donorum insolescamus, sed toti a gratia misericordiaque Dei pendeamus, operam dantes, ne illa excidamus. (Disput. de cap. 2, ep. ad Philipp. Bei Baier III, 598.) — Chemnitz: Quando respicimus ad Dei voluntatem *in verbo patefactam* et ad Christum mediatorem, possumus et debemus statuere: Quis separabit nos? Certus sum enim, quod nec praesentia *nec futura* separabunt etc. Vocati enim sumus ad consortium Christi, non ut quos recipit, mox velit iterum abiicere. Sed est salvator sempiternus: vocati sumus ad consortium Christi aeternum. Est Pater aeternus et dona atque vocatio Dei sunt sine poenitentia. Nemo rapiet eos de manu mea. Certa igitur est, quod ad Deum, perseverantia piorum. *Et quia in verbo ita revelatum est, fides hoc debet credere.* Sed Paulus dicit Rom. 11, 22: Si permanseritis in bonitate Dei, et Hebr. 3, 14: Modo fiduciam retineamus usque ad finem. Respondeo: Iohannes dicit: Haec scribo vobis, ut *sciatis*, quod vitam habetis *aeternam*. Scimus, quod cum apparuerit similes ei erimus. Phil. 1, 6: Persuasus sum, quod qui coepit in vobis etc. Ita et 1 Cor. 1, 8. Ita David dicit Ps. 31, 1: Non confundar in aeternum. Ideo iubemur orare pro perseverantia, quia Deus *promisit*. Oratio enim semper requirit promissionem, et ut fiat sine haesitatione. Oramus autem et luctamur, ne *carnis* petulantia donum perseverantiae

den zerschlagenen Seelen, die mit Paulus zum Verzagen an sich selbst gekommen sind,[468] das Evangelium, das ihnen Bewahrung aus Gottes Macht durch den Glauben an die Gnade zusagt, zu beschränken und dadurch die Erlangung der Seligkeit aus Gottes Gnadenhand in des Menschen Hand, das ist, auf das Gebiet des Gesetzes, zu verlegen. Die Seelen, welche zum Verzagen an sich selbst gekommen sind, sollen das Gesetz ganz aus den Augen tun und sich allein an das Evangelium halten. Das Evangelium aber sagt mit der gegenwärtigen Gnade auch die Seligkeit zu.[469] Daher die Mahnung der Konkordienformel: „Man muß sich gar wohl vorsehen, daß die Werk' nicht in den Artikel der Rechtfertigung und Seligmachung gezogen und eingemengt werden. Derhalben werden billig die Propositiones verworfen, daß den Gläubigen gute Werk' zur Seligkeit vonnöten seien, also daß es unmöglich sei, ohne gute Werk' selig werden. Denn sie sind stracks wider die Lehre de particulis exclusivis in articulo iustificationis et *salvationis*, das ist, sie streiten wider die Wort', mit welchen St. Paulus unsere Werk' und Verdienst aus dem Artikel der Rechtfertigung und Seligmachung (salutis nostrae) gänzlich ausgeschlossen und alles allein der Gnade Gottes und dem Verdienst Christi zugeschrieben hat, wie in dem vorgehenden Artikel erkläret. Item, sie nehmen den angefochtenen, betrübten Gewissen den Trost des Evangelii, geben Ursach' zum Zweifel, sind in viel Weise gefährlich, stärken die Vermessenheit eigener Gerechtigkeit und das Vertrauen auf eigene Werk', werden dazu von den Papisten angenommen und zu ihrem Vorteil wider die reine Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben geführet.“[470] Über die Zweifel an der Seligkeit, die sich tatsächlich bei den Christen finden, ist dasselbe zu sagen wie über die Zweifel an dem gegenwärtigen Gnadenstande.[471])

Auch bei der Lehre von der Beharrung tritt wiederum klar zutage, daß die christliche und die synergistische Lehre sich wie Ja und Nein zueinander verhalten. Nach der christlichen Lehre ist zum

---

excutiat. Et haec *distinctio* hanc quaestionem de perseverantia utiliter illustrat. (Loci 1599 II, 709.) Derselbe: Manifesta est confusio et depravatio *discriminis inter legem et evangelium*, expresse pugnans cum doctrina Pauli, docere, quod nostra opera sint necessaria *ad salutem*. (l. c. III, 63.)

468) Röm. 7, 18.
469) Vgl. die Darlegung II, 485 f.
470) F. C. 628, 22 f.
471) II, 486.

Seligwerden die Tötung des alten Menschen nötig. Diese Tötung vollzieht sich so, daß der alte Mensch mit allem seinem Können, inklusive seines „rechten Verhaltens“, seiner „Selbstentscheidung“, „persönlichen Selbstsetzung“ usw., „in einen Haufen geschlagen“, „in das Schrecken und Verzagen getrieben“[472] und dann vermittelst des Evangeliums durch Gottes Wirkung der Glaube an die Gnade Gottes in Christo hervorgerufen und erhalten wird. Nach synergistischer Lehre handelt es sich beim Seligwerden nicht um eine Tötung, sondern nur um eine „Renaissance“ des alten Menschen. Der alte Mensch muß nicht getötet, sondern nur aufgerüttelt und erzogen werden, damit er sich gegen die Gnade und neben der Gnade „recht verhält“ und die richtige „persönliche Selbstsetzung“ vollzieht. Bei diesem Vorgang bedarf es zwar der mehr oder minder kräftigen Gnadenwirkung. Auch Erasmus zitierte Schriftstellen wie Joh. 15, 5: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“ Aber die Gnadenwirkung muß an der Grenze der menschlichen Selbstbestimmung haltmachen.[473] Sie darf nicht so weit gehen, daß die Seligkeit allein von Gottes Gnade abhängig wäre. Die Seligkeit muß vielmehr auch vom rechten Verhalten, der Selbstbestimmung des Menschen, abhängen. Die Seligkeit muß ausschlaggebend in des Menschen Verhalten bleiben. Während die, welche Röm. 7, 18 glauben, es tröstlich finden, daß sie aus Gottes Macht durch den Glauben zur Seligkeit bewahrt werden, sehen die Vertreter des Synergismus, die ihre Theologie in die Praxis überführen, ihren persönlichen Trost darin, daß ihre Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von ihrem Verhalten abhängt.

Man fragt sich immer wieder, wie es möglich sei, daß auch solche, denen man das persönliche Christentum nicht absprechen mag, für die synergistische Beharrungslehre, die so direkt der Schrift und der christlichen Erfahrung widerspricht, eintreten. Wir können hier nur wiederholen, was wir bereits über „die wirklichen Gründe“ für den Bekehrungssynergismus sagten.[474] Erstlich ist auf die allen Menschen angeborne opinio legis hinzuweisen. Sodann stehen wir auch hier wieder vor der crux theologorum: „Warum beharren die einen und die andern nicht?“ Wenn in allen Gläubigen ihrem

---

472) Schmalk. Art. 312, 2.

473) Luthardt, Die christl. Glaubenslehre, S. 442.

474) II, 580 ff.

Fleische nach nichts Gutes wohnt und die Gnade Gottes allgemein und ernstlich ist, so sollten entweder alle beharren oder alle abfallen. Aber tatsächlich beharren nur die einen, während die andern abfallen. Wer nun noch nicht mit Luther und der Konkordienformel gelernt hat, bei der sola gratia Dei als Grund der Beharrung und der sola culpa hominis als Grund des Abfalls sich zu beruhigen, das heißt, bei der Frage, warum die einen beharren und die andern nicht, ein in diesem Leben unlösbares Geheimnis anzuerkennen, der wird entweder links oder rechts in den Graben fallen. Er wird sich entweder die schriftwidrige calvinistische oder die schriftwidrige synergistische Beharrungslehre aneignen. Darum gilt es, die Belehrung und Mahnung zu Herzen zu nehmen, die die Konkordienformel nicht nur auf die Bekehrung, sondern auch auf die Beharrung bezieht: „Denen geschieht nicht unrecht, so gestrafet werden und ihrer Sünden Sold empfangen; an den andern aber, da Gott sein Wort gibt und erhält, und dadurch die Leute erleuchtet, bekehret und erhalten werden, preiset Gott seine lautere Gnade und Barmherzigkeit ohne ihren Verdienst. Was aber in dieser Disputation zu hoch und aus diesen Schranken laufen will" (nämlich was über die sola culpa bei den einen und die sola gratia bei den andern hinausgeht), „da sollen wir mit Paulo den Finger auf den Mund legen, gedenken und sagen: Wer bist du, Mensch, der du mit Gott rechten willst?" [475]

Wenn auch gegen die Gewißheit der Beharrung allein durch die göttliche Gnadenwirkung noch besonders eingewendet worden ist, daß sie geistlichen Hochmut erzeuge, so liegt auf der Hand, daß das gerade Gegenteil der Fall ist. Die Gewißheit der Beharrung aus Gottes Gnade durch den Glauben an die göttliche Gnadenverheißung schließt ja das Verzagen an aller eigenen Kraft und somit wahre geistliche Demut in sich, während die gegenteilige Meinung, daß die Beharrung nicht allein von Gottes Macht und Gnade, sondern auch vom Menschen selbst abhängig sei, Hochmut ist und einen Hochmut erzeugt, der vor dem Fall kommt. — Ebenso unzutreffend ist der Einwand, daß die Gewißheit der Beharrung durch die göttliche Gnadenwirkung fleischliche Sicherheit und Unfleiß in der Heiligung und guten Werken zur Folge habe. Je größer die Gewißheit ist, daß wir aus Gottes Macht durch den Glauben zur Seligkeit bewahrt werden, desto größer ist in uns auch der Dank

475) F. C. 716, 57—63.

gegen Gott und die Liebe zu Gott und daher desto größer auch der Eifer, die Sünde zu meiden und Gott in guten Werken zu dienen.[476] Je größer die Gewißheit in bezug auf das himmlische Erbe ist, desto größer ist die Geduld und Kraft im Leiden dieser Zeit,[477] und desto geringer ist die Anziehungskraft der Dinge dieser Welt.[478] Andererseits hat der Mangel an Seligkeitsgewißheit notwendig Mangel an Dank gegen Gott und Mangel an Kraft, den Lockungen der Welt und des Fleisches zu widerstehen, zur Folge.[479] Luther sagt (IX, 516): „Wenn jemand mit gewissem und beständigem Glauben dafürhalten und die Größe des Gutes begreifen könnte, daß er ein Kind und Erbe Gottes sei, der würde alles, was es an Macht und Schätzen in allen Reichen der Welt gibt, im Vergleich zu seiner himmlischen Erbschaft für Unflat und Kot achten. Alles, was die Welt an hohen und herrlichen Dingen hat, würde ihm ein Ekel sein, und je größer der Welt Herrlichkeit und Gepränge ist, desto mehr würde er ihm feind sein; kurz, alles, was die Welt aufs höchste bewundert und hoch preist, das würde in seinen Augen häßlich und nichtig sein. Denn was ist die ganze Welt mit ihrer Macht, Reichtum und Herrlichkeit gegen Gott, dessen Erbe und Kind er ist? . . . Aber das Gesetz in den Gliedern, welches dem Gesetz des Gemüts widerstreitet, läßt den Glauben nicht vollkommen sein."

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die lebendige Erkenntnis von Röm. 7, 18 oder das gänzliche Verzagen an eigener Kraft erstlich zu fleißigem Umgang mit Gottes Wort, also zu fleißigem Gebrauch des Mittels treibt, wodurch Gott das angefangene gute Werk in uns zu vollenden verheißen hat.[480] Zum andern treibt die Erkenntnis, daß unsere Seligkeit allein in Gottes Hand steht, zu dem demütigen Bitten und Flehen zu Gott, das noch nie unerhört geblieben ist, sondern die unbedingte Zusage der Erhörung hat.[481]

---

476) 2 Kor. 7, 1; Gal. 2, 20.
477) Röm. 8, 18; Luk. 12, 32.
478) 1 Joh. 2, 16. 17; 1 Kor. 7, 29—31.
479) Matth. 6, 21.
480) Joh. 8, 51. Konkordienf. 600, 50—56.
481) Joh. 6, 37; Pf. 10, 17; Matth. 11, 28; Pf. 31, 23; Jef. 57, 15.

Die Gnadenmittel.

(De mediis gratiae.)

Wie Gott die Welt durch Christi stellvertretende Genugtuung mit sich selbst versöhnte, ohne die Menschen in bezug auf diese eigenartige Versöhnungsmethode zu Rate zu ziehen, so hat er auch, ohne die Menschen um Rat anzugehen, die *Mittel* bestimmt, durch welche er seine gnädige Gesinnung den Menschen *unfehlbar kundtut* oder, was dasselbe ist, die von Christo erworbene Vergebung der Sünden den Menschen sowohl *darbietet*, als auch den *Glauben* an die dargebotene Vergebung *wirkt* und, wenn der Glaube bereits vorhanden ist, ihn stärkt. Diese von Gott geordneten Mittel werden im kirchlichen Ausdruck passend die *Gnadenmittel* genannt.[482] Solche Gnadenmittel sind, wie im folgenden näher darzulegen ist, das Wort des Evangeliums sowie die Taufe und das Abendmahl. Diesen Mitteln kommt nach der Schrift eine doppelte Kraft zu: 1. eine *darbietende* oder gebende Kraft (vis exhibitiva, dativa, collativa), 2. eine darin begründete *wirkende* Kraft (vis effectiva sive operativa). Die darbietende Kraft besteht darin, daß sie die durch Christi Versöhnungswerk *vorhandene* Vergebung der Sünden, also Gnade im Sinne von Gottes *gnädiger Gesinnung* (favor Dei), den Menschen darbietet.[483] Mit andern Worten: Die Gnadenmittel sind die Mittel, durch welche Gott sein durch Christum *völlig versöhntes Herz* den Menschen offenbart oder den Menschen um Christi Werkes willen eine *Liebeserklärung* macht, die von den Menschen geglaubt werden soll. Die *wirkende* Kraft der Gnadenmittel besteht darin, daß Gott durch diese Mittel, weil sie die Vergebung der Sünden zusagen oder Gottes gnädiges Herz offenbaren oder eine göttliche Liebeserklärung sind, *auch den Glauben an die dargebotene Sündenvergebung hervorbringt* und, wo er bereits vorhanden ist, stärkt.[484] Man sollte meinen, daß die Menschen die

---

482) Media gratiae, instrumenta gratiae. Konkordienf. 602, 58: „Des Heiligen Geistes Werkzeuge", „instrumenta sive media Spiritus Sancti".

483) Konkordienf. 602, 57: „Christus bietet allen Menschen seine Gnade im Wort und heiligen Sakramenten an"; „Christus omnibus hominibus clementiam suam [seine gnädige Gesinnung] in verbo et sacramentis *offert*".

484) Konkordienf. 602, 56: „Das gepredigte, gehörte Wort Gottes ist ein Amt und Werk (ministerium et organon) des Heiligen Geistes, dadurch er in unsern

von Gott selbst geordneten Gnadenmittel unbeanstandet lassen würden. Aber das ist keineswegs der Fall. Wie die menschliche Kritik die göttliche Methode der Weltversöhnung als Gottes und des Menschen unwürdig bezeichnet hat, so hat sie auch die von Gott geordneten Gnadenmittel beanstandet. Die einen sind, wie Zwingli, der entschiedenen Ansicht, daß es Gottes unwürdig sei, sich mit seiner Offenbarung und Wirksamkeit an so äußerliche Mittel, wie das Wort und die Sakramente seien, zu binden; der Heilige Geist habe für seine Wirksamkeit keinen Wagen nötig.[485] Mit andern Worten: Zwingli und die große Schar seiner Genossen erklären die von Gott geordneten Gnadenmittel für unnötig und der wahren Frömmigkeit hinderlich. Die andern — und das tun sonderlich die Römischen — machen selbst Gnadenmittel[486] und nehmen an den von Gott geordneten Korrekturen vor.[487] Hierin ist es begründet, daß die Dogmatik sich des längeren mit der christlichen Lehre von den Gnadenmitteln zu beschäftigen hat. Es wird auch zutage treten, daß die Verwerfung und jede Veränderung der von Gott geordneten Gnadenmittel den Zentralartikel der christlichen Lehre, den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, antastet. Bei der Verwerfung und Änderung der Gnadenmittel kommt die Erlangung der Seligkeit jedesmal auf die menschlichen Werke anstatt auf Christi stellvertretende Genugtuung zu stehen.

Die Gnadenmittel im allgemeinen.

Es ist richtig bemerkt worden: „Das dogmatische Verständnis der Gnadenmittel nimmt seinen Ausgang von der Beziehung, die sie zum Werk Christi haben."[488] Aber leider ist mit dem Ausdruck „Werk Christi" insofern wenig gesagt, als dieser Ausdruck früher und jetzt in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht wird. Die einen lassen das Werk Christi nicht extensiv vollkommen

---

Herzen gewißlich kräftig ist und wirket (vere efficax est et *operatur*)." Augustana, Art. V: „Solchen Glauben [der zur Gerechtigkeit gerechnet wird] zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakramente gegeben, dadurch er als durch Mittel (tamquam per instrumenta) den Heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket (efficit)."

485) Fidei Ratio, p. 24 (Niemeyer).

486) Über die römischen sieben Sakramente später.

487) Über die Kelchentziehung bei der Lehre vom Abendmahl.

488) R. Seeberg in RE.³ VI, 726.

sein, indem sie es nur für einen Teil der Menschheit gelten lassen.[489]) Die andern geben zwar dem Versöhnungswerk Christi eine Beziehung auf alle Menschen, sprechen ihm aber die intensive Vollkommenheit ab. Sie behaupten, daß Christi Werk zur Seligkeit nicht genüge, sondern noch aliquid in homine — eine menschliche Leistung, eine dem Menschen anhaftende Güte, der Glaube als moralische Leistung, Selbstbestimmung, der Glaube als der Keim guter Werke, das neue Leben und die guten Werke selbst usw. — dazukommen müsse, wenn Christi Werk oder die von ihm erworbene Gnade dem Menschen zur Seligkeit nützen solle. Bei diesen sonderbaren Auffassungen des „Werkes Christi" kommt alles andere heraus, nur nicht der schriftgemäße Begriff von den Gnadenmitteln. Die Gnadenmittel sind nicht mehr Gnadenmittel, sondern Anregungsmittel für menschliche Tugendbestrebungen unter verschiedenen Namen und in verschiedenem Grade.

Bei der Darlegung der Lehre von den Gnadenmitteln ist von der allgemeinen objektiven Versöhnung oder Rechtfertigung auszugehen. So finden wir es in der Schrift. Die Schrift verbindet das, was sie von der göttlichen Mitteilung der von Christo erworbenen Gnade lehrt, unmittelbar mit der Tatsache der objektiven Versöhnung oder Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt. Es ist hier zu wiederholen und in den einzelnen Teilen weiter auszuführen, was bereits in der zusammenfassenden Darstellung der Heilsaneignung gesagt wurde. Die durch Christum bewirkte Versöhnung ist eine geschichtlich vollendete, rückwärts liegende Tatsache (*θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*), die sich auf die ganze Menschenwelt bezieht und durchaus objektiven Charakter trägt. Sie besteht nämlich nicht in einer Sinnesänderung oder „moralischen Umbildung" auf seiten der Menschen, sondern darin, daß Gott bei sich, in seinem Herzen, der Menschenwelt ihre Sünden nicht zurechnete, sondern vergab.[490]) Mit diesem Bericht über die geschehene allgemeine objektive Versöhnung verbindet der Apostel sofort die weitere Belehrung, daß Gott das Wort von der geschehenen Versöhnung unter uns aufgerichtet hat, *καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*, damit die Menschen der geschehenen Versöhnung teilhaftig werden.

Gnadenmittel ist daher erstlich das Wort von der Versöhnung oder **das Wort des Evangeliums.** Auszuschließen ist von

489) So alle calvinistischen Reformierten.

490) 2 Kor. 5, 19: *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν.*

dem Begriff „Gnadenmittel“ das in der Schrift ebenfalls enthaltene Gesetz Gottes, weil das Gesetz den Menschen, die es übertreten haben — und das ist bei allen Menschen der Fall —, nicht die Vergebung der Sünden oder die Gnade zusagt, sondern im Gegenteil Gottes Zorn und die Verdammnis verkündigt. Das Gesetz heißt daher ausdrücklich *ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως*,[491] während im Gegensatz dazu das Evangelium die *διακονία τῆς δικαιοσύνης* ist.[492] Hierbei ist noch an ein Doppeltes zu erinnern. Erstlich: Das Evangelium ist Gnadenmittel nicht bloß in dem Sinne, daß es uns über die Vergebung der Sünden belehrt, sondern gerade auch in dem Sinne, daß jedesmal, wenn das Evangelium an uns Menschen herankommt, der Akt der Lossprechung von Sünden sich auf seiten Gottes an dem Individuum oder an den Individuen vollzieht. Hierher gehört Luthers Wort: „Das Evangelium selbst ist eine allgemeine Absolution; denn es ist eine Verheißung, deren sich alle und ein jeder insonderheit annehmen sollen aus Gottes Befehl und Gebot.“[493] Zum andern: Ein solches Gnadenmittel ist das Evangelium in allen Formen der Bezeugung: als gepredigtes,[494] geschriebenes und gelesenes,[495] in der Form der Absolution gesprochenes,[496] in Zeichen ausgedrücktes,[497] im Herzen beweg-

491) Luther: „das Amt, das die Verdammnis predigt“; Meyer: „der Dienst, der die Verurteilung vermittelt“.

492) 2 Kor. 3, 9. Luther: „das Amt, das die Gerechtigkeit predigt“; Meyer: „der die Gerechtigkeit vermittelnde Dienst“. Daß *δικαιοσύνη* hier juridisch als Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung zu fassen ist, geht aus dem Gegensatz zu *κατάκρισις* hervor. Meyer z. St.: „Beachte den Gegensatz von *κατάκρισις* und *δικαιοσύνη*! Erstere ist ein actus forensis, so beruht auch letztere auf Zurechnung. Dies gegen Hofmann, Schriftbeweis I, 627 f.“

493) St. L. XXI b, 1849.

494) Mark. 16, 15. 16: *Κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον — ὁ πιστεύσας — σωθήσεται.* Luk. 24, 47: *ἔδει κηρυχθῆναι — ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*

495) Joh. 20, 31: *Ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός.* 1 Joh. 1, 3. 4: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch . . . und solches schreiben wir euch, *καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν*, damit eure Freude vollkommen sei.“

496) Joh. 20, 23: *Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς.* Der Ausdruck: „wenn ihr welchen die Sünden erlasset“ zeigt an, daß hier das Evangelium in seiner Applikation auf bestimmte Personen, also in der Form der individuellen Absolution, gedacht ist.

497) Z. B. durch ein Kruzifix oder ein anderes Bild, Joh. 3, 14. 15. Luther erinnert oft daran, daß im Papsttum viele Sterbende durch ein vorgehaltenes Kruzifix an Christi stellvertretende Genugtuung erinnert worden und so selig gestorben sind. St. L. XIII, 2575: „Also glaube ich auch, daß unser lieber Gott

tes[498]) usw. Auch neuere lutherische Theologen haben im Interesse der Bekämpfung der Inspiration der Heiligen Schrift die sonderbare Meinung ausgesprochen und verfochten, daß nicht das gelesene, sondern nur das gepredigte Wort Gnadenmittel sei.[499]) Die Schrift stellt, was die Darbietung der Gnade und die Wirkung des Glaubens betrifft, das gelesene und das gepredigte Wort Gottes auf gleiche Stufe, wie schon aus den vorhin angeführten Schriftstellen hervorgeht. Gegen die Berufung auf Röm. 10, 17 hat schon Gerhard das Nötige gesagt: „Wenn es Röm. 10, 17 heißt: ‚Der Glaube kommt aus der Predigt', so ist das nicht exklusiv zu verstehen, so daß das Hören des gepredigten Wortes dem Lesen des geschriebenen Wortes entgegengesetzt wird, sondern inklusive, so daß Gott nicht bloß durch das gehörte, sondern auch durch das gelesene Wort zum Glauben und zur Seligkeit wirksam ist, da es ein

in der großen Finsternis des Papsttums viel unserer Vorfahren erhalten hat. Denn in derselben Blindheit und Finsternis ist dennoch übergeblieben, daß man den Sterbenden vorgehalten hat das Kruzifix, und daß etliche Laien ihm vorgesagt haben: Siehe an JEsum, der für dich am Kreuz gestorben ist. Dadurch hat sich mancher Sterbende wieder zu Christo gekehrt, ob er schon zuvor den falschen Wunderzeichen auch geglaubt hat und der Abgötterei angehangen ist." Ähnlich St. L. VIII, 183; XI, 528; XXII, 471.

498) Röm. 10, 8: „Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen." Es ist an dieser Stelle vom Wort des Evangeliums im Unterschiede vom Wort des Gesetzes die Rede (V. 5—7). Wer ein Wort des Evangeliums im Herzen bewegt, hat in dem Wort, mit dem er sich also beschäftigt, die göttliche Absolution von allen seinen Sünden (cf. II, 613 ff.), und es gilt nur, die Absolution durch den Glauben sich anzueignen. Auf das im Herzen bewegte Wort als Gnadenmittel weist auch die Konkordienformel (601, 54) hin: Per annuntiationem ac *meditationem* evangelii de gratuita et clementissima peccatorum remissione in Christo scintillula fidei in corde ipsius [hominis] accenditur, quae remissionem peccatorum propter Christum amplectitur et sese promissione evangelii consolatur et hoc modo Spiritus Sanctus, qui haec omnia operatur, in cor mittitur.

499) So besonders die Dorpater Theologen anfangs der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Volck, „Die Bibel als Kanon", S. 14: „Was ist es denn, das den einzelnen zum Glauben an Christum bringt und so zum Christen macht? Etwa die Lektüre der Bibel? Nein! sondern das Zeugnis der Kirche von Christo, das in dieser oder jener Form an ihn herantritt. ‚Der Glaube kommt aus der Predigt', sagt Paulus. Wenn er durch das Lesen der Bibel geweckt würde, so wäre die Aufgabe der Mission eine einfache. Sie dürfte dann nur an die verschiedenen heidnischen Völker, vorausgesetzt, daß sie des Lesens kundig sind, Bibeln in ihrer Sprache senden." Gegen die Dorpater Professoren schrieben mehrere baltische Pastoren. So F. Neerling, „Die Bibel als Heilsoffenbarung". Reval 1886.

und dasselbe Wort ist und bleibt, einerlei ob es gepredigt und gehört oder geschrieben und gelesen wird. Daher sagt Johannes bezeichnend von der geschriebenen evangelischen Geschichte und daher von der ganzen Schrift Alten und Neuen Testaments: ‚Diese sind geschrieben, daß ihr glaubt', Joh. 20, 31, und: ‚Solches schreiben wir euch, auf daß eure Freude vollkommen sei', 1 Joh. 1, 4. Es kann daher auch aus dem geschriebenen Wort Gottes, wenn es durch Lesen und Nachdenken darüber in Gebrauch gesetzt wird, der Glaube und die geistliche Freude und folglich auch die Seligkeit geschöpft werden."[500] — Wenn die Meinung ausgesprochen worden ist:[501] „Das durch den Druck vervielfältigte Schriftwort gewinnt Tausenden und aber Tausenden gegenüber den Charakter einer Wirkung in die Ferne (actio in distans), sowohl in räumlicher wie in zeitlicher Hinsicht", so ist das nicht die Schuld des Schriftworts, sondern der Leser, die das Wort der Schrift nicht für Gottes Wort halten, und namentlich auch die Schuld der theologischen Professoren, die solche irrige Gedanken über die Schrift unter dem Volk verbreiten. Wer aber die Schrift für Gottes eigenes Wort hält, wie sie selbst fordert,[502] der denkt, wenn er die Schrift liest, nicht an eine „Wirkung in die Ferne, sowohl in räumlicher wie in zeitlicher Hinsicht", sondern er faßt die Situation dahin auf, daß, sooft er die Bibel liest, Gott selbst mit ihm redet, der durch das Wort des Gesetzes ihn von seiner Sünde und Verdammungswürdigkeit überführt und durch das Wort des Evangeliums ihm die Vergebung der Sünden und die Seligkeit zusagt und ihn dies Wort des Evangeliums glauben heißt. Wie Christus die Forderung des Gesetzes aus dem geschriebenen Gesetz erkennen heißt: „Wie stehet im Gesetz geschrieben? Wie liesest du?"[503] und aus dem geschriebenen Evangelium sich selbst als Heiland erkennen lehrt: „Suchet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habet das ewige Leben darinnen; und sie ist's, die von mir zeuget"[504] und: „Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben",[505] so stellt auch die Konkordienformel das gehörte und gelesene Wort des Evangeliums als Gnadenmittel auf gleiche Stufe, wenn sie sagt:

500) L. de Scriptura s., § 365.

501) So A. von Öttingen, Luth. Dogmatik II ¹¹, S. 335.

502) 2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 1, 21 (es ist von der προφητεία γραφῆς die Rede); 1 Kor. 15, 37 usw.

503) Luk. 10, 26—28; Matth. 22, 35—40.

504) Joh. 5, 39.

505) Joh. 5, 46.

„Gott will durch dieses Mittel und nicht anders, nämlich durch sein heiliges Wort, so man dasselbige predigen hört oder lieset und die Sakramenta nach seinem Wort gebrauchet, die Menschen zur Seligkeit berufen, zu sich ziehen, bekehren, wiedergebären und heiligen." [506]

Gott hat aber die Verheißung der Vergebung der Sünden auch mit gewissen von ihm geordneten äußeren Handlungen [507] verbunden, nämlich mit der **Taufe** und mit dem **Abendmahl**. Die Schrift sagt ausdrücklich, daß die Taufe „zur Vergebung der Sünden" oder zur „Abwaschung der Sünden" geschieht.[508] Ebenso gibt Christus im Abendmahl seinen Leib als dahingegeben (*διδόμενον*) und sein Blut als vergossen (*ἐκχυνόμενον*) „zur Vergebung der Sünden".[509] Daher gehören auch Taufe und Abendmahl zu den Gnadenmitteln. Man hat sie wegen der Sichtbarkeit der Handlungen, denen die Zusage der Vergebung der Sünden angehängt ist, im Unterschied von dem bloßen Wort des Evangeliums „verbum *visibile*" und „Sakramente" genannt.[510]

Alle Gnadenmittel haben denselben Zweck und dieselbe Wirkung.

Zum schriftgemäßen Begriff der Gnadenmittel gehört, daß alle Gnadenmittel denselben Zweck und dieselbe Wirkung haben, nämlich die Darbietung der Vergebung der Sünden und die dadurch bewirkte Erzeugung und Stärkung des Glaubens. Es steht nicht so, daß die Vergebung der Sünden zum ersten Drittel durch das Wort des Evangeliums, zum zweiten Drittel durch die Taufe, zum dritten Drittel durch das Abendmahl käme. Wir sahen schon vorhin, daß die Schrift ohne alle Limita-

506) S. 600, 50. Ebenso 601, 53.

507) Actiones circa elementum quoddam externum et visibile occupatae.

508) Apost. 2, 38: *Βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Apost. 22, 16: *Βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου.* Meyer zu der letzteren Stelle: „Auch hier ist die Taufe dasjenige, mittelst dessen die Vergebung der im vorchristlichen Leben begangenen Sünden eintritt. Vgl. 2, 38; Eph. 5, 26; 1 Kor. 6, 11. Klausulierungen bei Calvin, um die Gnade nicht ans Sakrament geknüpft sein zu lassen."

509) Luk. 22, 19. 20; Matth. 26, 26—28.

510) Apologie 202, 5: „Wie das Wort in die Ohren gehet, also ist das äußerliche Zeichen für die Augen gestellet, als inwendig das Herz zu reizen und zu bewegen zum Glauben. Denn das Wort und äußerliche Zeichen wirken einerlei im Herzen, wie Augustinus ein fein Wort geredet hat. Das Sakrament, sagt er, ist ein sichtlich Wort (verbum visibile). Denn das äußerliche Zeichen ist ein Gemälde (quasi pictura), dadurch dasselbe bedeutet wird (idem significans), das durchs Wort gepredigt wird. Darum richtet beides einerlei aus."

tion sowohl dem Wort des Evangeliums als auch der Taufe wie auch dem Abendmahl die Vergebung der Sünden zuschreibt. Deshalb kommt auch allen Gnadenmitteln die vis effectiva zu, den Glauben zu erwecken und zu stärken.[511] Und wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit samt der Fülle der göttlichen Gaben. Sonderlich neuere Theologen wollen den verschiedenen Gnadenmitteln verschiedene Wirkungen zugewiesen haben. Der Taufe wollen sie im Unterschied von dem Wort des Evangeliums die Wiedergeburt und dem Abendmahl im Unterschied von dem Evangelium und der Taufe eine besondere physische Wirkung, zum Beispiel die Pflanzung des Auferstehungsleibes, zuschreiben.[512] Aber dies geschieht ohne Schriftgrund. So gewiß

511) A. C., Art. V und XIII.

512) RE.² XIII, 298 f. Eine kurze Darstellung der neueren Zweckbestimmungen für die Taufe und für das Abendmahl bei Luthardt, Dogmatik 11, S. 373. 386 f. Vgl. Nitzsch-Stephan, „Ev. Dogmatik", S. 646 ff. Walther führt in seiner Ausgabe des Kompendiums von Baier (III, 526 f.) ein längeres Zitat aus Georg König († 1654) an, woraus hervorgeht, daß auch die alten lutherischen Theologen sich eingehend mit der Frage beschäftigten, ob dem Abendmahl auch eine Art physische Wirkung zuzuschreiben sei. König verneint die Frage, indem er nicht nur Leuten wie Weigel, sondern auch einigen „ex nostratibus" widerspricht. König schreibt in Casus consc., p. 484 sqq. 494 sq.: An per rectam conscientiam statui queat, interventu communionis effici *unionem* Christi nobiscum *essentialem?* Nolumus hic controvertere cum aliis, nisi cum solo *Weigelio*, qui putat, ex communione, h. e., usu coenae Domini, qua mediante pane corpus Christi, mediante calice eiusdem sanguis distribuatur, sequi essentialem corporis et sanguinis nostri cum corpore et sanguine Christi coniunctionem. Placeat propria illius audire verba. ... Clarissime mentem explicat part. I. postillae suae, p. 214: „Christus", spricht er, „gibt uns das Himmelbrot nicht allein im Glauben geistlich ohne Brot und Wein, sondern auch im Nachtmahl mit Brot und Wein; nicht dass das sichtbare Brot und Wein sei Christi Leib und Blut augenscheinlich, sondern darinnen ist er uns gegeben. Denn das Himmelbrot ist sein Wort, und er ist das Wort, und das Wort ist im Brot, und dies unsichtig' Brot vom Himmel oder *das Wort wird in uns Fleisch und Blut und legct sich an unser Fleisch und Blut.* Derhalben, wenn wir solche Speis' der Gedächtnis empfangen, so werden wir vereiniget mit Christi gekreuzigtem Leib und sind mit ihm *leiblich* vereiniget." ... Haec Weigelii assertio ita comparata est, ut bona cum conscientia nullum ei possimus praebere assensum propter sequentes rationes: 1. Quod nullum habet fundamentum in Scriptura. ... Ubi enim Christus dixit: Accipite et bibite, ut corpus et sanguis meus in communem vobiscum transmutetur substantiam? Ubi dixit: Accipite, edite et bibite; haec sumta et hausta efficient in vobis communem mecum essentiam? Ubi dixit: Edite; hic

est panis invisibilis de coelo, ex quo in vobis fiet caro et sanguis et agglutinabitur vestrae carni ac sanguini? Ubi dixit: Edite, ut crucifixo meo corpori substantialiter uniamini? ... 2. Id in sacramento nobis confertur, quod in verbo promissum est. Nam sacramenta sunt verbi sigilla, sigilla autem non plus confirmant, quam literae, quibus appensa sunt, continent. At verbis Scripturae nuspiam nobis promissum est, quod, vel intra communionem, vel extra eam, Christum nobiscum essentialiter uniri debeat. ... 3. Si communicantes nudo coenae Domini usu uniuntur Christo essentialiter, etiam impii huius unionis reddentur participes. Ratio est, quia et illi utuntur coena Domini, eaque integra. Nam nihil interest, cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat aut quali fide imbutus sit ille, qui accipit sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad sacramenti quaestionem nihil interest. Fieri enim potest, ut homo integrum habeat sacramentum, et perversam fidem, inquit Aug. l. 3. contra Donat. c. 14; vide eundem l. 4. c. 24. At consequens est absurdum. Etenim hac ratione 1. coadunarentur essentia purissima et impurissima, Filius Dei et filius diaboli, Christus et Belial, contra manifestam Scripturam, 2 Cor. 6, 15. ... Dices, an igitur praeter spiritualem non erit statuenda *sacramentalis quaedam unio inter Christum et fideles*, fluens ex participatione corporis et sanguinis Christi? Sunt, qui ita statuant etiam ex nostratibus, dari talem sacramentalem unionem, quae promanet vi et efficacia communionis et tam dignis, quam indignis aeque communis sit? ... Mihi, ut dicam quod res est, aliter videtur et hoc salva veritate nec asseri nec defendi posse existimo: I. quia hoc modo terminus unionis in manifestum abusum trahitur. Nam unio sacramentalis simpliciter hactenus dicta fuit illa, quae intercedit rei terrenae cum coelesti, ex qua etiam deductae fuere propositiones sacramentales, uti personales ex unione personali. Iam nova accederet sacramentalis unio, quam tamen Scriptura prorsus ignorat, nec ullum eius fundamentum suppeditat. Paulus sane 1 Cor. 10, 16. 17. duplicis saltem communionis facit mentionem, quae locum habet vi eucharistiae: 1. sacramentalis, spectantis symbola euchar. collata cum re coelesti; 2. mysticae, quae spectat corpus Christi mysticum, eiusque membra; uti vero hypocritae corporis illius mystici membra non sunt, nisi aequivoce, ita putandum non est, proprie dictam aliquam unionem, ex eucharistia oriundam, eosdem spectare aut ipsis cum Christo intercedere, sive illa iam sacramentalis vocitetur, sive aliter. II. Unio illa sacramentalis, sicunde potest ortum trahere, faciet id, nonnisi ex manducatione corporis et bibitione sanguinis. At aliud est, impios manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi, aliud, eosdem uniri cum Christo mystice vi sacramenti. *Illud* necessario admittimus ob unionem vere sacramentalem, quae intercedit inter rem terrestrem et coelestem, et ab auctoritate instituentis, non a conditione manducantis dependet. *Hoc* contra necessario reiicimus ob deficientem conditionem, a manducante et bibente requisitam, quae est fides. In quem itaque non cadit fides, ad illum etiam effectus sacramenti salutaris, cuius circulo etiam includi debet unio cum Christo, nullatenus spectare potest, idque nisi concesserimus, sequetur, eucharistiae tribuen-

die Taufe ein Mittel der Wiedergeburt ist, *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου,*[513]) so gewiß wirkt auch das Wort des Evangeliums die Wiedergeburt, *ἀναγεγεννημένοι ... διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ.*[514]) Und so gewiß es ist, daß Christus im Abendmahl nicht bloß Abbilder seines Leibes und Blutes, sondern Leib und Blut selbst gibt,[515]) so gewiß ist es auch, daß er als Zweck dieser wunderbaren Gabe nicht eine besondere physische Wirkung namhaft macht, sondern nur die Versicherung oder Bezeugung, daß Gott den Essenden und Trinkenden um des dahingegebenen Leibes und um des vergossenen Blutes Christi willen gnädig sei. Anders können die Worte nicht verstanden werden: *τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν;*[516]) und: *τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*[517]) So lehrt auch das lutherische Bekenntnis. Es betont mit großem Nachdruck, daß die Sakramente keinen andern Endzweck haben als das Wort des Evan-

dum effectum aliquem salutarem ex opere operato sine bono motu utentis; quae sententia scholasticorum quorundam veterum ab ipsis etiam novellis Iesuitis ut plurimum deseritur. III. Obstat instituta collatio cum baptismo adultorum. Quem, quaeso, spiritualem effectum habet ille fidelibus et hypocritis communem? Nullum plane, qui quidem salutem respiciat; sed externam solum communionem ecclesiae, quod utrique per baptismum intra ecclesiae pomoeria sint recepti. Eadem et hic ratio est et non alia. Negare quidem non possumus, patres de effectu eucharistiae interdum duriuscule fuisse locutos, ... nam multa sic sunt comparata, ut facile ad ipsos hypocritas possint detorqueri, sed talia cum grano salis legi debent.

513) Tit. 3, 5. 514) 1 Petr. 1, 23.

515) Das Nähere unter der Lehre vom Abendmahl.

516) Luk. 22, 19. Luther X, 2188: „Ich hoffe, es sei nicht not, hier lange zu lehren, was das heiße, Christi Gedächtnis, davon wir anderswo oft und viel gelehrt haben, nämlich daß es nicht sei das Betrachten des Leidens, damit etliche als mit einem guten Werk wollen Gott gedient und Gnade erlangt haben, gehen um mit Trauern für das bittere Leiden Christi usw., sondern das ist Christi Gedächtnis, so man die Kraft und Frucht seines Leidens lehrt und glaubt. Also, daß unsere Werke und Verdienst nichts sind, der freie Wille tot und verloren sei, sondern allein durch Christi Leiden und Tod von Sünden los und fromm werden, daß es sei ein Lehren oder Gedächtnis von der Gnade Gottes in Christo und nicht ein Werk von uns getan.“

517) Matth. 26, 28. Luther XX, 275: „Darum hat der Luther recht gelehrt, daß, wer ein böses Gewissen hat von Sünden, der solle zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt.“

geliums, nämlich die Bezeugung und die Darreichung der Vergebung der Sünden und die Erweckung und Stärkung des Glaubens an die Vergebung der Sünden. So heißt es in der Apologie: „So sind nun rechte Sakramente die Taufe und das Nachtmahl des HErrn, die Absolution. Denn diese haben Gottes Befehl, haben auch die Verheißung der Gnade, welche denn eigentlich gehört zum Neuen Testament und ist das Neue Testament. Denn dazu sind die äußerlichen Zeichen eingesetzt, daß dadurch bewegt werden die Herzen, nämlich durchs Wort und äußerliche Zeichen zugleich, daß sie glauben, wenn wir getauft werden, wenn wir des HErrn Leib empfahen, daß Gott wahrlich gnädig sein will durch Christum, wie Paulus sagt: ‚Der Glaube ist aus dem Gehör.' Wie aber das Wort in die Ohren gehet, also ist das äußerliche Zeichen vor die Augen gestellt, als inwendig das Herz zu reizen und zu bewegen zum Glauben. Denn das Wort und äußerliche Zeichen wirken einerlei im Herzen, wie Augustinus ein fein Wort geredet hat. Das Sakrament, sagt er, ist ein sichtlich Wort. Denn das äußerliche Zeichen ist ein Gemälde, dadurch dasselbe bedeutet wird, das durchs Wort gepredigt wird; darum richtet beides einerlei aus, est quasi pictura verbi, idem significans quod verbum. Quare *idem est utriusque effectus.*" Ebenso wird der Zweck der Sakramente in der Augsburgischen Konfession dahin bestimmt, „daß es Zeichen und Zeugnis sind göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita.[518]) Diese Terminologie der Augsburgischen Konfession, daß die Sakramente „Zeichen und Zeugnisse des göttlichen" (scil. gnädigen) „Willens gegen uns" sind und deshalb den Glauben erwecken und stärken, beruht auf der allgemeinen objektiven Versöhnung und ist als klassisch anzuerkennen.

Es hätte von neueren Lutheranern nie der Einwurf erhoben werden sollen, daß der Wert der Sakramente herabgedrückt werde, wenn man als Zweck derselben nur die Mitteilung und Bestätigung der Vergebung der Sünden lehre. Denn erstlich ist die Zweckbestimmung bei den Sakramenten Gottes Sache, der sie geordnet hat, und es will uns Menschen nicht gebühren, die göttliche Zweckbestimmung mit vermeintlichen Verbesserungen zu ver-

518) Art. XIII. M., S. 41.

sehen. Sodann ist die Sachlage die, daß die Vergebung der Sünden das eigentliche und „Hauptgut" ist, „das neue Testament", so daß kein Mensch zu kurz kommt, der die Vergebung der Sünden hat. Die Schrift stellt alles, was sonst noch an geistlichen Gütern und Wirkungen den Christen zuteil wird, in Abfolge zur Vergebung der Sünden: den Gnadenstand, die Einwohnung des Heiligen Geistes, die unio mystica, die Heiligung, die Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Gliedschaft in der christlichen Kirche und die damit verbundenen Privilegien.[519] Wenn wir es daher bei der göttlichen Zweckbestimmung der Sakramente bleiben lassen, daß sie Medien der Sündenvergebung und dadurch auch Medien der Erweckung und Stärkung des Glaubens sind, so ist damit auch der Empfang aller andern Güter und Gaben garantiert. Speziell ist dann auch für die Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tage gesorgt. Der Menschengedanke von der Pflanzung des Auferstehungsleibes durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl ist unnötig. Allen, die die Vergebung der Sünden um Christi willen glauben, ist die Auferstehung des Leibes durch die göttliche Verheißung verbürgt,[520] auch wenn sie gewisser Umstände halber Christi Leib und Blut im Abendmahl nicht genossen haben, wie z. B. die gläubigen Kinder innerhalb der lutherischen Kirche und die an Christum Glaubenden in den reformierten Gemeinschaften.[521] Man hat sich für eine physische Mitteilung des Auferstehungsleibes durch das Abendmahl auch auf Luther berufen. Freilich lehrt Luther, daß die Hoffnung der Auferstehung des Leibes auch durch das Abendmahl gestärkt werde. Aber dies läßt er nicht dadurch geschehen, daß durch das leibliche Essen mit dem Munde eine physische Wirkung auf den Leib des Christen gesetzt sei, sondern dadurch, daß der Christ mit dem leiblichen Essen das geistliche verbindet, nämlich den Glauben an das Absolutionswort: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden." Luther schreibt: „Die Worte kann freilich niemand durch den Hals in den Bauch jagen, sondern muß sie durch die Ohren ins Herz fassen. Was faßt er aber ins

519) Bd. II, 483 ff.

520) Joh. 5, 24: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, *ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.* Ebenso Joh. 11, 25. 26: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται . . . οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.*

521) Luther, St. L. XVII, 2212.

Herz durch die Worte? Nichts anders, denn das sie lauten, nämlich ‚den Leib für uns gegeben‘, welches ist das geistliche Essen. Und haben weiter gesagt, daß, wer das Sakrament leiblich ißt ohne solche Worte oder ohne solch geistlich Essen, dem ist's nicht allein kein nütze, sondern auch schädlich, wie Paulus sagt 1 Kor. 11, 27: ‚Wer das Brot unwürdig isset, der ist schuldig an dem Leib des HErrn.‘ Darum hättet ihr uns nicht dürfen lehren, daß leiblich Essen kein nütz ist." Dazu fügt Luther den Gedanken, daß der Christ auch die Hoffnung haben dürfe, Christus werde am Jüngsten Tage den Leib auferwecken, den er hier auf Erden gewürdigt, durch leibliches Essen im Abendmahl mit seinem Leibe in Gemeinschaft zu kommen. Luther fügt nämlich hinzu: „Der Mund, der leiblich Christus' Fleisch ißt, weiß freilich nicht, was er ißt oder was darinnen das Herz ißt; demselben wäre es auch für sich selbst nichts nütze, denn er kann die Worte nicht fassen noch vernehmen. Aber das Herz weiß wohl, was der Mund ißt. Denn es faßt die Worte und ißt das geistlich, welches der Mund leiblich ißt. Weil aber der Mund des Herzens Gliedmaß ist, muß er" (der Mund und somit auch der ganze Leib) „endlich auch in Ewigkeit leben um des Herzens willen, welches durchs Wort ewiglich lebt, weil er hier auch leiblich ißt dieselbige ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich ißt." [522]

Es ist auch keineswegs eine unschuldige Spekulation, wenn wir den Sakramenten auch eine physische Wirkung zuschreiben. Wir geraten damit in das römische Lager, nämlich in die Lehre von einer Sakramentswirkung ex opere operato sine bono motu utentis. Wir verlieren uns in eine Gnadenmitteilung ohne die Nehmehand des Glaubens auf seiten des Menschen. Die seligmachende Gnade ist dann nicht mehr als Vergebung der Sünden oder favor Dei propter Christum, sondern als Einflößung eines Gnadenstoffes gedacht. Die Vergebung der Sünden und der Glaube oder, was dasselbe ist, die Rechtfertigung durch den Glauben ist dann beiseitegeschoben und damit das Christentum im Fundament angetastet. Das ist der Grund, weshalb das lutherische Bekenntnis so entschieden darauf dringt, daß idem effectus des Wortes und der Sakramente, nämlich die Darbietung der gnädigen Gesinnung Gottes und die Erweckung und Stärkung des Glaubens, festgehalten werde. Deshalb fügt das Bekenntnis die folgende polemische Ausfüh-

522) St. L. XX, 831.

rung hinzu: „Wir müssen frei verdammen den ganzen Haufen der scholasticorum und ihren Irrtum strafen, daß sie lehren, daß diejenigen, so die Sakramente schlecht gebrauchen, wenn sie nicht obicem setzen, ex opere operato Gottes Gnade erlangen, wenn schon das Herz alsdann keinen guten Gedanken hat. Das ist aber stracks ein jüdischer Irrtum, so sie halten, daß wir sollten durch ein Werk und äußerliche Zeremonie gerecht und heilig werden ohne Glauben, und wenn das Herz schon nicht dabei ist. Und diese schädliche Lehre wird doch gepredigt und gelehrt weit und breit, durchaus und überall im ganzen Papsts Reich und Papsts Kirche. Paulus schreit dawider und sagt, daß Abraham sei vor Gott gerecht worden nicht durch die Beschneidung, sondern die Beschneidung sei ein Zeichen gewesen, den Glauben zu üben und zu stärken. Darum sagen wir auch, daß zum rechten Brauch der Sakramente der Glaube gehöre, der da glaube der göttlichen Zusage und zugesagte Gnade empfange, welche durch Sakrament und Worte wird angeboten. Und dies ist ein gewisser, rechter Brauch der heiligen Sakramente, da sich ein Herz und ein Gewissen auf wagen und lassen mag. Denn die göttliche Zusage kann niemand fassen denn allein durch den Glauben, . . . und wir reden hier vom Glauben, da ich selbst gewiß für mich glaube, daß mir die Sünden vergeben seien, nicht allein vom fide generali, da ich glaube, daß ein Gott sei. Derselbe rechte Brauch der Sakramente tröstet recht und erquickt die Gewissen. Was aber die häßliche, schändliche, ungöttliche Lehre vom opere operato, da sie lehren, daß, wenn ich der Sakramente gebrauche, so macht das getane Werk mich vor Gott fromm und erlangt mir Gnade, obgleich das Herz keinen guten Gedanken dazu hat, für Mißbrauch und Irrtum eingeführet, kann niemand genug nachdenken, schreiben noch sagen. Denn daher ist auch der unsägliche, unzählige, greuliche Mißbrauch der Messe kommen. . . . Augustinus sagt stracks dawider, daß der Glaube im Brauch des Sakraments, nicht das Sakrament vor Gott uns fromm mache." [523]

Auch den Einwurf hätte man nie erheben sollen, wozu es not sei, den Christen auf mehrfache Weise immer nur dieselbe Vergebung der Sünden darzubieten und zu bestätigen. Schrift und Erfahrung lehren, daß den Menschen, die ihre Sünden erkannt haben, nichts schwerer fällt, als die Vergebung ihrer Sünden zu glauben. So entspricht die wiederholte und mannigfache Bezeugung

523) Apologie 204, 18—23.

der Vergebung der Sünden durch die Gnadenmittel einem praktischen Bedürfnis der Christen. Hierauf macht auch das lutherische Bekenntnis aufmerksam: „Das Evangelium gibt nicht einerlei Weise, Rat und Hilfe wider die Sünde; denn Gott ist überschwenglich reich in seiner Gnade. Erstlich durchs mündliche Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünden in aller Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangelii. Zum andern durch die Taufe. Zum dritten durchs heilige Sakrament des Altars. Zum vierten durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, Matth. 18: Ubi duo fuerint congregati."[524])

Die Zahl der Sakramente.

Über die Zahl der Sakramente muß man nicht streiten, ehe über den Begriff Sakrament eine Einigung erzielt worden ist. Es ist nicht bloß gottlos, sondern auch töricht, wenn das Tridentinum alle verflucht, die „entweder mehr oder weniger als sieben" Sakramente annehmen.[525]) Die Zahl der Sakramente hängt davon

524) Schmalk. Art. 319. Art. IV. Vom Evangelio.

525) Trident., Sess. VII, can. 1. — Christlich und vernünftig redet über die Zahl der Sakramente die Apologie, S. 204, 17: „Kein verständiger Mann wird großen Zank darüber machen, ob sieben oder mehr Sakramente gezählt werden, doch so fern, daß Gottes Wort und Befehl nicht abgebrochen werde." Aber gerade um letzteres — um Abtunng des göttlichen Wortes und Befehls und um Etablierung der eigenen Gewalt — ist es Rom bei der Dekretierung der Siebenzahl der Sakramente zu tun, wie aus der unten folgenden Charakterisierung der römischen Sakramente hervorgeht. — Über den Gebrauch des Wortes „Sakrament" in verschiedenen Bedeutungen im Staat und in der Kirche cf. Gerhard, De sacramentis, § 3 sqq.; Baier III, 402. Die Erörterungen über die Ableitung und den Gebrauch des Wortes bei Heiden und Christen haben selbstverständlich keinen Wert für die Beantwortung der Frage, ob und inwiefern Taufe und Abendmahl Gnadenmittel seien. Weil es sich nicht um eine in der Schrift vorgeschriebene Benennung, sondern um einen kirchlichen Ausdruck (vox ecclesiastica) handelt, so gebrauchen wir in christlicher Freiheit (vgl. Luther gegen Carlstadt XX, 205 ff.) das Wort Sakrament zur Bezeichnung solcher Handlungen, die Gottes Befehl, göttlich bestimmte äußere Zeichen und die Verheißung der Vergebung der Sünden haben. In diesem Sinne sagen wir dann, daß nur Taufe und Abendmahl Sakramente des Neuen Testaments sind. — Gerhard, L. de sacramentis, § 5: Quamvis vox sacramenti in *latina* bibliorum versione occurrat, proprie tamen et specifice *non* usurpatur de externis illis ac visibilibus invisibilis gratiae signis, de quibus hoc loco agimus, sed a scriptoribus *ecclesiasticis* ad ea demum translata est. — Über den schwankenden Gebrauch des Wortes „Sakrament" Luthardt, Dogm.[11], S. 387 ff. Vgl. Hauck, RE.[2] XIII, 264 ff.; Kattenbusch, RE.[3] XVII, 349 ff.; Nitzsch-Stephan, Ev. Dogm., S. 642 ff.

ab, wie der Begriff „Sakrament" bestimmt wird. Verstehen wir unter Sakrament eine Handlung, welche nicht nur Gottes Befehl und die Verheißung der Vergebung der Sünden, sondern auch ein sichtbares von Gott vorgeschriebenes Element hat, dann gibt es nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl. Die Apologie zählt auch die Absolution zu den Sakramenten, indem sie das sichtbare von Gott geordnete Element nicht in den Begriff „Sakrament" aufnimmt, sondern die Sakramente definiert als „ritus, qui habent *mandatum Dei*, et quibus addita est *promissio gratiae*".[526] Dieser Begriff paßt auch auf die Absolution. Daneben macht die Apologie auch auf den engeren Sakramentsbegriff aufmerksam und zählt dann nur zwei Sakramente, Taufe und Nachtmahl.[527] Die Römischen und die Griechen zählen sieben Sakramente, nämlich außer Taufe und Abendmahl noch Konfirmation, Buße, letzte Ölung, die Priesterweihe und die Ehe. Für das, was die Römischen und die Griechen unter Konfirmation,[528] Buße,[529] letzte Ölung[530] und Priesterweihe[531] verstehen, fehlt mandatum

526) M. 202, 4.

527) A. a. O. Luther im Gr. Katechismus, M. 485, 1.

528) Trident., Sess. VII, De confirm., can. 1. 2. Über die Kinderei der geistlichen Verwandtschaft zwischen dem Firmenden und dem Gefirmten Sess. XXIV, De reform. matrimonii, cap. 2. Über den character indelebilis Sess. XXIII, De sacramento ordinis, cap. 4. — Über die Konfirmation der Kinder als eine löbliche kirchliche, nicht göttliche Ordnung vgl. Walther, Pastorale, S. 261 ff.

529) Unter Buße verstehen die Römischen nicht die in der Schrift gebotene Buße, welche Reue und Glauben in sich faßt, sondern die drei Menschenwerke contritio cordis (selbstgemachte verdienstliche Reue), confessio oris (Ohrenbeichte) und satisfactio (vom Priester auferlegte Bußwerke). Über den antichristischen Greuel der römischen Buße Bd. II, S. 563 f. 605.

530) Trident., Sess. XIV, De sacram. extr. unct. Smets, S. 75 f. — Die Salbung mit Öl, von welcher Mark. 6, 13 die Rede ist, war eine Wundergabe zur Heilung von leiblichen Krankheiten. Jakobus redet Kap. 5, 14 von der allgemein üblichen Salbung zur Erquickung und Stärkung des Leibes und schreibt die Heilung nicht der Ölung, sondern dem Gebet des Glaubens zu.

531) Trident., Sess. XXIII, De sacr. ordinis. Die Priesterweihe soll eine Handlung sein, die nur der Bischof vollziehen kann, einen unauslöschlichen Charakter aufprägt und die Gewalt verleiht, Leib und Blut Christi zu opfern. — Nach der christlichen Lehre hat die Berufung lehrtüchtiger Personen in das von Christo gestiftete öffentliche Lehramt allerdings göttlichen Befehl. Aber die öffentliche Aussonderung dieser Personen unter gewissen Zeremonien ist nur apostolisch-kirchliche Ordnung. Apologie 203, 7—13: „Durch das Sakrament des Ordens oder Priesterschaft verstehen die Widersacher nicht das Predigtamt und das Amt,

Dei. Die Ehe ist zwar göttliche Ordnung, aber sie hat nicht die Verheißung der Vergebung der Sünden, sondern die Verheißung der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts.[532]

Die irrigen Lehren von den Gnadenmitteln.

Wir wiederholen zunächst: Die Gnadenmittellehre der Kirchengemeinschaften oder einzelner Personen entspricht jedesmal ihrer Lehre vom Versöhnungswerk Christi. Jeder Abzug, den man sich an der Schriftlehre von der vollkommenen Versöhnung der Menschenwelt durch die stellvertretende Genugtuung Christi erlaubt, macht auch die Schriftlehre von den Gnadenmitteln von vorneherein unmöglich. Die Gnadenmittel hören auf, media iustificationis zu sein, und werden zu Anregungsmitteln für solche inneren und äußeren Umwandlungen im Menschen und solche Leistungen seitens des Menschen, wodurch der Mensch ganz oder doch ausschlaggebend zu seinem eigenen Versöhner gemacht wird.

Die Gnadenmittellehre der römischen Kirche.

Die römische Kirche lehrt zwar, daß Christus den Menschen Gnade erworben habe. Ausdrücklich wird die Lehre verworfen, daß der Mensch „ohne die göttliche Gnade durch Christum" gerecht und selig werde.[533] Verworfen wird auch der Calvinismus, der die Gnade Gottes in Christo auf einen Teil der Menschen beschränkt.[534] Aber die von Christo erworbene Gnade will Rom dahin verstanden wissen, daß sie Gott bewegt, dem Menschen so viel Gnade, das ist, Heiligung und gute Werke, einzugießen (gratia infusa), und zwar unter steter Mitwirkung des Menschen[535] einzugießen, daß der Mensch befähigt wird, sich selbst die Rechtfertigung und Seligkeit wahrhaft zu verdienen (vere mereri),[536] entweder de congruo oder

die Sakramente zu reichen und auszuteilen, sondern verstehen von Priestern, die zu opfern geordnet sein. . . . Wo man aber das Sakrament des Ordens wollt' nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es keine Beschwerung, die Ordination ein Sakrament zu nennen. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten, und hat herrliche Zusage Gottes."

532) Apologie 204, 5: „So der Ehestand allein darum sollte ein Sakrament heißen, daß Gott denselbigen eingesetzt und befohlen hat, so müßten die andern Ämter und Stände auch Sakramente genannt werden, die auch in Gottes Wort und Befehl gehen, als Oberkeit oder Magistrat."

533) Trident., Sess. VI, can. 1. 2. 3. 10. 22.

534) Trident., Sess. VI, can. 17.

535) Trident., Sess. VI, can. 4.

536) Trident., Sess. VI, can. 32.

de condigno. Nach römischer Lehre hat Christus den Menschen so viel Gnade verdient, daß sie sich selbst die Seligkeit verdienen können. Daher sind nach römischer Lehre die Gnadenmittel nicht die Mittel, wodurch Gott die von Christo vollständig erworbene Vergebung der Sünden und die Seligkeit dem Glauben zur Annahme darbietet und durch solche Darbietung auch den Glauben im Menschen hervorruft und, wenn er bereits vorhanden ist, stärkt, sondern Mittel, solche Tugendbestrebungen unter römischer Direktion im Menschen anzuregen und zu unterstützen, wodurch der Mensch nach und nach und in immer höherem Grade[537]) sich selbst die Gnade Gottes zuwendet. Weil es aber — darauf macht Rom selbst aufmerksam — mit den Tugendbestrebungen, außer bei einer kleinen Elite, Stückwerk bleibt und doch die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung von dieser gratia infusa abhängen soll, so werden die Gnadenmittel zu Mitteln, den Menschen in bezug auf die göttliche Gnade in Ungewißheit zu erhalten. Nach dem Tridentinum gehört es ja zur wahren Frömmigkeit, daß der Christ, wenn er nicht eine besondere Offenbarung von Gott empfangen hat, in bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnade im Zweifel bleibe.[538]) Weil aber der Zweifel das Gegenteil vom Glauben ist und von der Vergebung der Sünden ausschließt, so werden in der Hand Roms die Gnadenmittel zu Mitteln, wodurch die Menschen von der durch Christum vorhandenen Gnade und Seligkeit wirksam abgehalten werden. Statt dessen werden sie an die Ordnungen des Papsttums gebunden, das sich mit seinen Einrichtungen als die Gnadenvermittelungsanstalt darstellt. Der Unfug der Kreuzzüge, die Wallfahrten, der Ablaß, das Klosterleben usw. dienten und dienen dazu, die Menschen von der Gnade, die Christus erworben hat und durch das Wort des Evangeliums und die Sakramente austeilt, abzuhalten. Diesem Zweck dient auch die römische Vermehrung der Sakramente. Durch seine vielen Sakramente, die zwar nicht alle von gleicher Wichtigkeit, aber doch zur Seligkeit nötig sein sollen,[539]) legt Rom die von Christo für die Menschen erworbene Vergebung der Sünden vielfach unter Schloß und Riegel, weil es, wie Winer richtig anmerkt, unter seligmachender Gnade nicht die Gnade der Sündenvergebung versteht, die durch den Glauben ergriffen wird und dadurch dem

537) Trident., Sess. VI, cap. 16, can. 32.
538) Trident., Sess. VI, cap. 9 und can. 13.
539) Trident., Sess. VII, can. 3. 4.

Menschen gewiß ist, sondern die Einflößung von guten Qualitäten, denen aber schließlich doch nicht zu trauen sei.[540] Daß Rom unter der Gnade, die die Sakramente vermitteln, die Einflößung eines Gnadenstoffes versteht, geht auch aus der Behauptung hervor, daß die Sakramente auch ohne Glauben auf seiten des Menschen der Gnade teilhaftig machen. Es versteht sich von selbst, daß alle Gnadenmitteilungen, die den Sakramenten sine bono motu utentis zugeschrieben werden, auf dem Gebiet der Phantasie liegen, jedenfalls nicht in die christliche Religion hineingehören, weil nach der Schrift alle christlichen Tugenden nur als Folge und Wirkung des Glaubens auftreten, der die Vergebung allein um Christi Verdienstes willen ergreift.

Die Gnadenmittellehre der calvinistischen Reformierten.

Da nach der Lehre der calvinistischen Reformierten die seligmachende Gnade in Christo partikular ist, so gibt es für den Teil der Menschen, auf welchen Gottes Gnade und Christi Verdienst sich nicht erstreckt, auch keine Gnadenmittel. Vielmehr haben für diesen Teil der Menschen die Gnadenmittel den Zweck, Verdammungsmittel zu sein, wie Calvin ausdrücklich lehrt: „Es gibt eine allgemeine Berufung, durch welche Gott vermittelst der äußeren Predigt des Wortes alle gleicherweise zu sich einladet, auch diejenigen, welchen er dieselbe zu einem Geruch des Todes und als eine Materie zu schwerer Verdammnis vorlegt."[541] Wenn Calvin trotzdem von Gnadenmitteln auch in bezug auf die Verworfenen redet, indem er sagt, daß diese durch Verachtung der auch ihnen dargebotenen Gnade sich doppelt die Verdammnis verdienen, so gehört dies zu den Selbst-

540) Winer, Komparative Darstellung³, S. 117: „Obschon die Sakramente der römischen wie die der evangelischen Kirche Gnadenmittel sind, so weichen beide doch wieder in der Bestimmung der Gnade, welche die Sakramente vermitteln, voneinander ab; die evangelische Kirche lehrt nämlich, daß die Gnade der Sündenvergebung durch die Sakramente dargeboten werde. Zugleich bezeichnet sie als ihre Wirkung die Belebung und Stärkung des Glaubens." (Daß dies nur von der lutherischen, nicht von der reformierten Kirche gilt, wird aus dem Folgenden klar werden.) „Die römische Kirche dagegen betrachtet die Sakramente überhaupt als Kanäle, durch welche die heiligende und gerechtmachende Gnade" (also die gratia *infusa*) „in ihrer reichen Mannigfaltigkeit zufließe."

541) Inst. III, 24, 8: Est *universalis* vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam *in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit.*

widersprüchen, in denen sich die calvinistische Theologie in der Lehre von der Aneignung und Verwerfung des Heils bewegt.[542] Konsequenterweise können die Calvinisten von einer Verachtung der Gnade seitens der Verworfenen deshalb nicht reden, weil nach ihrer Lehre für diese Unglücklichen keine Gnade vorhanden ist, also auch von ihnen nicht verachtet werden kann. Auf diesen offenbaren Selbstwiderspruch ist in alter und neuer Zeit mit Recht hingewiesen worden.[543] Kurz, nach der calvinistischen Lehre, daß es für einen Teil der Menschen keine Gnade und kein Verdienst Christi gibt, gibt es für diesen Teil der Menschen auch keine Gnadenmittel. Wo Calvin und Genossen noch von Gnadenmitteln auch den reprobi und impii gegenüber reden und diesen eine Verachtung der Gnade Gottes zuschreiben, liegt eine Akkommodation an den Sprachgebrauch der Schrift und der christlichen Kirche vor, wofür bei Festhaltung der Lehre von der gratia *particularis* jede sachliche Berechtigung fehlt.

Aber die calvinistischen Reformierten haben auch keine Gnadenmittel für die Erwählten. Ausdrücklich erteilt Calvin den Gläubigen die Weisung, von ihrer Erwählung nicht nach dem äußeren Wort, nämlich nicht nach der universalis vocatio, die durch das äußere Wort (per externam praedicationem) geschieht, sondern nach der besonderen Berufung (specialis vocatio), die in der inneren Erleuchtung des Heiligen Geistes bestehe, zu urteilen. Und das ist von Calvins Standpunkt aus völlig konsequent. Die Gläubigen können ihre Erwählung aus dem äußeren Wort des Evangeliums nicht erkennen, weil nach Calvins Meinung Gott durch das äußere Wort nicht bloß die Erwählten, sondern auch diejenigen einladet, denen er die

542) Siehe die ausführlichen Belege II, 25 ff.

543) So z. B. von Gerhard, L. de elect., § 68, zitiert II, 51. Steitz-Hauck, RE.² XIII, 294: „Die Gläubigen sind nach dem Zusammenhange seines [Calvins] Systems die Erwählten, die Prädestinierten; nur diese erfahren (Inst. III, 24, 15 und besonders Consens. Tigur., c. 16) die innerliche Kraft des Geistes und empfangen außer den Zeichen auch die res oder virtus sacramenti. Darum ist es im Grunde nur eine leere Phrase, wenn er sagt, auch dem Ungläubigen sei die Verheißung dargeboten; ja, es klingt wie Ironie, wenn er diesem zuruft: Du darfst nur das Wort, das im Zeichen eingesetzt ist, im Glauben ergreifen, um mit dem Zeichen die Sache [den Effekt] zu haben." Wenn Steitz-Hauck nebenbei meinen, daß Calvin insofern eine „Objektivität der Gnadenmittel" lehre, als er als Determinist der „Subjektivität" überhaupt keine Berechtigung einräume, so ist daran zu erinnern, daß man unter „Objektivität" der Gnadenmittel doch gewöhnlich die Beschaffenheit der Gnadenmittel versteht, wonach Gott durch die Gnadenmittel ohne Unterschied allen, die sie gebrauchen, die Vergebung der Sünden darbietet und in allen zur Wirkung, resp. Stärkung des Glaubens wirksam ist.

Einladung zu einem Geruch des Todes und als eine Materie zu schwerer Verdammnis vorlegt. So bleibt den pii oder electi weiter nichts übrig, als das äußere Wort des Evangeliums, weil das ebensowohl eine Berufung zur Verdammnis als zur Seligkeit sein kann, fahren zu lassen und sich auf die besondere Berufung oder die innere Erleuchtung des Heiligen Geistes (interior Spiritus illuminatio) zurückzuziehen. Aber auch mit dieser „inneren Erleuchtung" der Erwählten hat es nach calvinistischer Lehre die Bewandtnis, daß sie sich nicht durch die äußeren Gnadenmittel vollzieht, sondern durch eine unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes zustande kommt. Dies schärfen auch neuere Reformierte sehr entschieden ein. Bei Hodge finden sich Aussagen wie diese: "In the work of regeneration all second causes are excluded." "Nothing intervenes between the volition of the Spirit and the regeneration of the soul." "The infusion of a new life into the soul is the immediate work of the Spirit." "The truth [in the case of adults]" — gemeint ist die Vorlegung der Wahrheit des Evangeliums durch das äußere Wort — "*attends* the work of regeneration, but is not the means by which it is effected."[544] So ist der konsequente Calvinismus minus Gnadenmittel auch in bezug auf die Erwählten, erstlich was die Darbietung des gnädigen Willens Gottes betrifft, und daher auch zweitens was die Entstehung des seligmachenden Glaubens und die Wirkung der Wiedergeburt betrifft. Wie sollte auch der Glaube und damit die Wiedergeburt zum geistlichen Leben durch ein Wort entstehen, das nach calvinistischer Lehre höchst zweideutig ist, nach göttlicher Intention ebensowohl Zorn als Gnade vermitteln kann! Man kann sich einen so gewaltigen Eingriff in die göttliche Offenbarung, wie er in der Leugnung der gratia universalis vorliegt, nicht erlauben und dabei doch noch die göttlich geordneten Gnadenmittel behalten. Mit der Leugnung der gratia universalis verschwinden konsequenterweise auch die Gnadenmittel. Daß es Gnadenmittel gibt, die „Zeichen und Zeugnisse" (signa et testimonia) des gnädigen Willens Gottes gegen uns sind und deshalb auch durch Wirkung des Heiligen Geistes den Glauben erwecken und stärken,[545] hat zur notwendigen Voraussetzung die Tatsache, daß die ganze Menschenwelt, nicht ein Individuum ausgenommen, durch Christi satisfactio vicaria mit Gott versöhnt ist. Es liegt daher nur eine Anbequemung

544) *Systematic Theology*, II, 684 sq.

545) Augsburgische Konfession, Art XIII und V.

an den Sprachgebrauch der Schrift und der kirchlichen Umgebung vor, wenn die calvinistischen Reformierten das Wort und die Sakramente „Zeichen", „Symbole", „Siegel" (signa, symbola, tesserae, sigilla) der göttlichen Gnade nennen.[546] Vorausgesetzt, daß sie die *gratia particularis* wirklich festhalten, so fehlt ihnen für diesen Sprachgebrauch die sachliche Berechtigung. Denn in diesem Falle — nämlich bei Festhaltung der gratia *particularis* — können Wort und Sakrament ebensowohl Zornes- als Gnadenzeichen sein. Zweideutige Zeichen aber sind gar keine Zeichen, sondern lassen die zu bezeichnende Sache in dubio. Sie sind aber auch nicht Zeichen für die „*interior* illuminatio" des Heiligen Geistes, weil der Heilige Geist diese innere Erleuchtung angeblich nicht durch die äußeren Gnadenmittel, sondern unmittelbar wirkt.

Bei der Leugnung der gratia universalis und der damit gesetzten Annahme, daß der Glaube durch unmittelbare göttliche Wirkung entstehe, kann auch der schriftgemäße Begriff des seligmachenden Glaubens und der seligmachenden Gnade nicht festgehalten werden. Der Glaube, der nicht aus dem äußeren Wort des Evangeliums kommt, ist nicht Glaube im Sinne der Schrift. Der Glaube im Sinne der Schrift entsteht und besteht immer nur vis-à-vis seines Korrelats, das ist, des Wortes des Evangeliums.[547] Der Glaube, der, losgelöst von seinem Objekt, durch unmittelbare göttliche Machtwirkung entstehen soll, ist dem Menschen eingegossenes Gefühl, und die seligmachende Gnade ist nicht mehr die gnädige Gesinnung Gottes in Christo (favor Dei propter Christum), sondern wird zur gratia infusa, zu einer dem Menschen eingesenkten guten Qualität. Äußerlich verschiedene Wege wandelnd, treffen Rom und die calvinistischen Reformierten an dem Punkt der gratia infusa wieder zusammen. Nach römischer Auffassung ist die seligmachende Gnade ein Strom, der sich auf dem Wege der vielgestaltigen römischen Gnadenmittel in den Menschen ergießt, wenn der Mensch „nicht den

546) Conf. Helv. II, c. 19: Sunt sacramenta *symbola mystica* — quibus [Deus] promissiones suas *obsignat*, et quae ipse nobis interius praestat, exterius *repraesentat* ac veluti oculis contemplanda subiicit adeoque fidem nostram, Spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget, quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat sibique soli consecrat et obligat et quid a nobis requirat, significat. — Conf. Belgica, art. 33: Sunt sacramenta *signa* ac *symbola* visibilia *rerum internarum et invisibilium*, per quae, ceu per media, Deus ipse virtute Spiritus Sancti in nobis operatur.

547) Röm. 10, 14; Mark. 1, 15; 16, 15. 16.

Riegel vorschiebt" (obicem non ponit). Nach calvinistischer Auffassung ist die seligmachende Gnade ein Strom, der sich nicht durch äußere Gnadenmittel, sondern unmittelbar und darum unwiderstehlich (als gratia irresistibilis) in die Seele ergießt. Beide fassen die gratia salvifica nicht als göttliche Barmherzigkeit oder Gottes gnädige Gesinnung in Christo, sondern als eine dem Menschen eingeflößte gute Qualität. Zwar definieren die calvinistischen Reformierten die seligmachende Gnade oft ganz richtig als Gottes gnädige Gesinnung in Christo oder als die Vergebung der Sünden,[548] aber durch die Leugnung der allgemeinen Gnade und durch die damit gesetzte Leugnung der Zueignung der Gnade durch das Wort des Evangeliums und die Sakramente werden sie in das römische Fahrwasser der „eingegossenen Gnade" als Fundament der Vergebung der Sünden getrieben. Sie haben deshalb auch mit ihrer „Gnade" dieselbe Not wie die Römischen. Die gratia infusa oder „die innere Erleuchtung" erweist sich in der Praxis als eine unvollkommene Größe und ist dem Wechsel unterworfen. Wir erinnern wieder an das Beispiel Oliver Cromwells.[549] Für das aufgewachte Gewissen ist die gratia infusa wegen ihrer Unvollkommenheit nicht ein Grund der Beruhigung, sondern der Beunruhigung. In dieser Verlegenheit ist die Theorie vom unverlierbaren Glauben dem calvinistischen System eingefügt worden, womit der Glaube an die gnädige Gesinnung Gottes abermals von den Gnadenmitteln losgelöst und auf sich selbst gestellt, nämlich auf seine vermeintliche oder wirkliche frühere Existenz gegründet wird. So ist es eine Tatsache, daß der konsequente Calvinismus mit seiner Leugnung der allgemeinen objektiven Versöhnung keinen Raum für die Schriftlehre von den Gnadenmitteln läßt. Daß es in der Praxis bei den calvinistischen Reformierten in bezug auf diesen Punkt eine glückliche Inkonsequenz gibt und man gegen Calvins Warnung den Glauben doch auf die *universalis* vocatio und damit auf das äußere, allen Menschen Gnade zusagende Wort gründet, ist schon wiederholt zugestanden worden. Auch Schneckenburger hat darauf hingewiesen, daß sonderlich bei der Beratung derer, die die Sünde wider den Heiligen Geist begangen zu haben meinen, die reformierte Praxis, wenn sie Erfolg haben will, auf den lutherischen Standpunkt sich stellen muß.[550]

---

548) II, 10, Note 27. 549) S. 108.
550) Vergleichende Darstellung I, 260 ff.

Die Gnadenmittellehre der Synergisten.

Wir haben gesehen, daß durch die calvinistische Leugnung der gratia *universalis* die biblische Gnadenmittellehre abgetan wird. Dasselbe geschieht durch die synergistische Leugnung der *sola* gratia, wonach der Glaube an das Evangelium oder die Bekehrung zu Gott nicht allein durch Gottes Gnadenwirkung entstehen, sondern auch vom rechten Verhalten des Menschen abhängen soll. Alle nämlich, welche dem Menschen eine Mitwirkung zur Bekehrung oder zur Entstehung des Glaubens zuschreiben, indem sie den Glauben durch menschliche „Selbstentscheidung", „Selbstbestimmung", „Selbstsetzung", „rechtes Verhalten", „Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens", eine „Neutralitätsstellung" usw. zustande kommen lassen: alle diese fassen die Gnadenmittel nicht als die Mittel, durch welche Gott die von Christo erworbene Gnade, das ist, die Vergebung der Sünden, darbietet und durch solche Darbietung den Glauben ohne menschliche Mitwirkung hervorruft, sondern als Mittel, wodurch der Mensch, um der Gnade teilhaftig zu werden, zu einer Leistung seinerseits angeregt wird (excitatur), nämlich zu den eben genannten und ähnlichen Dingen: zur persönlichen Selbstsetzung oder Selbstbestimmung, zum rechten Verhalten, zur Neutralitätsstellung, zum rechten Gebrauch der „ihm von der Gnade gelassenen Freiheit", zum "own decisive choice", zur Betätigung der "free moral agency" usw. Kurz, den Synergisten in allen Schattierungen sind die Gnadenmittel nicht lediglich Vermittler der durch Christi satisfactio vicaria vorhandenen Gnade Gottes, sondern Anregungsmittel zu einer verschieden benannten menschlichen Leistung, durch welche der Mensch erst in den Besitz der göttlichen Gnade kommen kann und soll. Wir finden daher auch bei den Synergisten, einerlei ob sie im reformierten oder lutherischen Lager sich befinden, die ausdrückliche Erklärung, daß die Gnadenmittel zur Erlangung der Gnade und Seligkeit nicht genügen. Die Arminianer, welche als ein Typus der reformierten Synergisten gelten können, nennen die in den Gnadenmitteln dargebotene und wirksame Gnade ausdrücklich eine „teilweise Kraft" (vis partialis), die ohne die Mitwirkung des menschlichen Willens ohne Effekt bleibe (non posse exire [vim gratiae] in actum sine cooperatione liberae voluntatis humanae ac proinde ut effectum habeat pendere a libera voluntate).[551] In demselben Sinne begnügten sich auch der spätere Melanchthon und seine Anhänger nicht

551) Apol. Conf. Remonstr., p. 162; bei Winer, Kompar. Darst.3, S. 81 f.

mit zwei Ursachen der Bekehrung, dem Wort des Evangeliums und dem Heiligen Geist, das ist, mit den Gnadenmitteln, sondern fügten sie als dritte Ursache hinzu „den zustimmenden und nicht widerstrebenden menschlichen Willen“ (humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei).[552] Zu unserer Zeit ist die Meinung, daß die in den Gnadenmitteln dargebotene und wirksame Gnade zur Bekehrung und Seligkeit nicht ausreiche, so ausgedrückt worden: “According to the revealed order of salvation the actual final result of the means of grace depends not only on the sufficiency and efficacy of the means themselves, but also upon the conduct of man in regard to the necessary condition of passiveness and submissiveness under the Gospel-call.”[553] Der Synergismus degradiert also wirklich die Gnadenmittel, deren Charakter darin besteht, daß sie Gottes Gnade in Christo umsonst, χωρὶς ἔργων νόμου, darbieten und dadurch den Glauben hervorbringen und stärken, zu Anregungsmitteln für solche menschliche Leistungen, die Gott bestimmen sollen, den einzelnen Menschen die Vergebung der Sünden zuzuwenden. Freilich nicht alle nennen, wie z. B. Luthardt,[554] den Glauben ausdrücklich eine menschliche Leistung. Auch reden nicht alle, wie Seeberg,[555] von einer „persönlichen Selbstsetzung“ oder, wie Keyser,[556] von einer Betätigung der “free moral agency” zum Zustandekommen der Gnadengemeinschaft des Menschen mit Gott. Am beliebtesten ist im synergistischen Lager wohl die Darstellung, daß die Zuwendung der göttlichen Gnade vom „verschiedenen“, das ist, „richtigen Verhalten“ des Menschen abhängig sei. Es müsse zu den Gnadenmitteln, damit sie Erfolg haben, auf menschlicher Seite nur die “necessary condition of passiveness and submissiveness” hinzukommen. Aber der Sinn der verschiedenen Redeweisen ist doch der, daß die in den Gnadenmitteln dargebotene und wirksame Gnade nicht hinreiche, den Menschen der göttlichen Gnade tatsächlich teilhaftig zu machen. „Wenn der Menschen Bekehrung in keinem Sinne auch noch von etwas anderem abhinge als von der Gnade und ebenfalls noch . . . von den Gnadenmitteln, so würden ja alle bekehrt und selig.“[557] Es steht bei der Leugnung der *sola* gratia wie bei

552) Loci, ed. Detzer, I, 72 sqq.
553) *Luth. Standard*, 28. Februar 1891.
554) Dogmatik[11], S. 284. 555) RE.[3] II, 544.
556) *Election and Conversion*, p. 67.
557) Kirchenzeitung, 18. April 1891.

der Leugnung der *universalis* gratia. Man kann sich einen so groben Eingriff in die biblische Lehre, wie er in der Leugnung der *sola* gratia vorliegt, nicht erlauben und dabei doch noch die von Gott geordneten Gnadenmittel behalten. Mit der Leugnung der sola gratia verschwindet auch der schriftgemäße Begriff der Gnadenmittel. Es liegt daher nur eine Anbequemung an den kirchlichen Sprachgebrauch vor, wenn die Vertreter des Synergismus noch von Gnadenmitteln reden. Es ist in bezug auf den Charakter der Gnadenmittel festzuhalten: Die von Gott geordneten Gnadenmittel sind nicht Gesetz, sondern Evangelium, reines, lauteres durch keinerlei menschliche Leistung oder gute Beschaffenheit bedingtes Evangelium. Sie fordern daher vom Menschen nicht Selbstbestimmung, Selbstsetzung, eine Neutralitätsstellung, Selbstentscheidung für oder wider die Gnade, rechtes Verhalten oder irgendeine andere menschliche Leistung, sondern nur Glauben. Luther sagt: „Evangelium ist griechisch und heißt auf deutsch eine fröhliche Botschaft, darum daß darin verkündigt wird die heilsame Lehre des Lebens von göttlicher Zusagung und entboten wird Gnade und Vergebung der Sünde. Darum gehört zum Evangelio nicht Werk, denn es ist nicht Gesetz, sondern allein Glaube, denn es ist eitel bloßes Zusagen und Anbieten göttlicher Gnade. Wer nun daran glaubt, der empfäht die Gnade und den Heiligen Geist."[558] Und diesen Glauben, der lediglich Nehmemittel (medium *ληπτικόν*, instrumental) ist und „zum Evangelio gehört", wirkt der Heilige Geist durch das Evangelium selbst, ohne menschliche Mitwirkung, „in denen, so das Evangelium hören";[559] denn der Glaube kommt aus der Predigt.[560] — Der synergistische Begriff von den Gnadenmitteln ist auch überaus gefährlich. Ein „Evangelium", zu dem angeblich menschliche Selbstsetzung, rechtes Verhalten, Selbstentscheidung für oder wider die Gnade gehört, wie es kein Evangelium ist, so erzeugt es auch nicht den christlichen Glauben, „der auf lauter Gnade bauet", sondern nährt ein Vertrauen auf eigene Kraft und eigenes Können, das sich wirksam gegen die in den Gnadenmitteln dargebotene und wirksame Gnade abschließt. Solange ein Mensch in dem Wahn steht, daß er selbst zur Erlangung der Gnade noch irgend etwas tun könne oder müsse, erlangt er die Gnade nicht.[561] Der Glaube an die Gnade ist nicht etwas, was man sich vorher sorgfältig überlegt, das Pro und Contra in Betracht zieht

558) St. L. XI, 84. 559) Augsb. Konf., Art. V.
560) Röm. 10, 17. 561) Luther, Opp. v. a. VII, 154.

und demgemäß sein Verhalten gegen die Gnade einrichtet, sondern den Glauben an die Gnade wirkt der Heilige Geist, „wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören",[562] und zwar unter vorhergehenden terrores conscientiae, wobei alle Gedanken an „persönliche Selbstsetzung", "free moral agency", „verschiedenes Verhalten" und ähnliches wie Stroh vom Feuer verzehrt werden.[563] Wir erinnerten schon bei der Lehre von der Bekehrung daran,[564] daß es dem Synergismus eigen ist, die Umkehr des Menschen zu Gott nicht im Glauben an das Evangelium, das ist, im Glauben an die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden zu sehen, sondern in der Richtung der „sittlichen Tat" oder der moralischen Aufraffung des Menschen zu denken und damit auf das Gebiet des Gesetzes zu verlegen. Dies tritt auch wieder bei der synergistischen Lehre von den Gnadenmitteln hervor, wonach diese moralische Forderungen, wie „richtiges Verhalten" und „Selbstsetzung", an den Menschen stellen, wenn der Mensch der Gnade Gottes teilhaftig werden wolle. Mit der Bekehrung zu Gott verhält es sich aber so, daß sie ihrem Wesen nach Bekehrung zum Evangelium ist, also im Glauben an Christum besteht (Apost. 11, 21), wie Luther es kurz ausdrückt: „Zu Gott sich bekehren, heißt an Christum glauben, daß er der Mittler sei."[565] Die Bekehrung zu gottgefälligem Tun oder zum Gesetz, die nexu indivulso mit der Bekehrung zum Evangelium verbunden ist, ist, genau geredet, eine Folge des Glaubens an das Evangelium, wie das lutherische Bekenntnis erinnert.[566] Im Hintergrunde auch der synergistischen Gnadenmittellehre, die auf menschliche Leistung eingestellt ist, liegt die Leugnung der vollkommenen Versöhnung der Welt durch Christi Erlösungswerk. Wer im Ernst dafürhält, er müsse durch rechtes Verhalten oder irgendeine menschliche Leistung der in den Gnadenmitteln dargebotenen und wirksamen Gnade zum Resultat (final result) verhelfen, der hat sicherlich die vollkommene Versöhnung der Welt durch das Blut des Sohnes Gottes vergessen. Luther sagt: „Diese Worte: ‚Der Sohn Gottes ... hat sich selbst für mich dargegeben' sind lauter Donnerschläge und Feuer vom Himmel wider die Gerechtigkeit des Gesetzes und die Lehre von den Werken. So große Bosheit, so großer Irrtum, Finsternis und Unwissenheit war in meinem Willen und Verstande, daß ich nur

562) Augsb. Konf., Art. V. 563) Apol. 90, 20. 564) II, 544 ff. 549 f.
565) St. L. XIII, 1101. 566) Apol. 171, 28.

durch ein so unaussprechlich großes Lösegeld befreit werden konnte.... Darum ist es eine unerträgliche und schreckliche Gotteslästerung, wenn du irgendein Werk erdichtest, wodurch du dich vermissest, Gott zu versöhnen, da du siehst, daß er nicht anders versöhnt werden kann als durch diesen unermeßlichen und unendlichen Schatz, nämlich durch den Tod und das Blut seines Sohnes." [567]

Die Gnadenmittellehre aller Leugner der satisfactio vicaria.

Nach der Schrift sind das Wort des Evangeliums und die Sakramente nur dadurch Gnadenmittel, daß sie die durch Christi satisfactio vicaria bei Gott (in Gottes Herzen, in foro divino) vorhandene Vergebung der Sünden ohne jede sittliche Forderung zusagen und dadurch den Glauben erwecken und stärken. Dies wurde sowohl in bezug auf das Wort des Evangeliums als auch in bezug auf die Sakramente der Taufe und des Abendmahls nachgewiesen.[568] Daher ist es selbstverständlich, daß alle Leugner der satisfactio vicaria die Gnadenmittel im Sinne der Schrift leugnen. Wenn sie noch von Gnadenmitteln reden, so liegt nur eine Akkommodation an den Sprachgebrauch der Kirche vor. Sie verstehen dann unter Gnadenmitteln Anregungsmittel zu solchen moralischen Bestrebungen, wodurch die satisfactio vicaria Christi ersetzt oder doch vervollständigt werden soll. Dies findet seine Anwendung erstlich auf die ausgesprochenen Unitarier alter und neuer Zeit, die, weil sie die wesentliche Gottheit Christi leugnen, auch die satisfactio vicaria ablehnen und das Wesen des Christentums in die durch Christi Lehre und Beispiel angeregte menschliche Sittlichkeit setzen.[569] Das Bestreben, auf die von Christi Person ausgehende intellektuelle, psychologische und moralische Anregung hin (moral influence theory) ein „gotteiniges Leben" zu führen oder „die Gebote Gottes zu halten" (trying to keep the commandments), tritt an die Stelle der Gnadenmittel, und damit sind die Gnadenmittel als media remissionis peccatorum sive iustificationis völlig abgetan.[570] Dies trifft aber auch zu in bezug auf alle neueren Theologen,[571] die den

567) St. L. IX, 236 f. 568) S. 123 ff.

569) RE.3 XX, 573. Harnack, Wesen des Christentums 3, S. 92.

570) Der Rakauer Katechismus leugnet daher ausdrücklich (Frage 337. 338), daß durch das Abendmahl die Sünde vergeben und der Glaube gestärkt werde. Das Abendmahl sei nicht dazu da, etwas zu empfangen, sondern Gott einen Dienst zu tun.

571) Vgl. II, 429 ff., den Abschnitt „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien".

altkirchlichen „Satisfaktionsbegriff" angeblich nur „vertiefen" wollen, nämlich dadurch, daß sie die Umgestaltung oder Umbildung der Menschheit, also die Heiligung und die guten Werke, in die Versöhnung der Menschen mit Gott aufnehmen. Steht es wirklich so, wie Kirn meint: „Wir sind darauf hingewiesen, die Umgestaltung der Menschheit in den Begriff des Versöhnungswerkes [Christi] mit aufzunehmen",[572] so sind die Gnadenmittel nicht mehr Sündenvergebungsmittel, sondern werden sie zu Anregungsmitteln für die „Umgestaltung der Menschheit". Noch klarer tritt dies zutage, wenn an die Stelle der satisfactio vicaria ausdrücklich die Garantie- oder Bürgschaftstheorie gesetzt wird. Nach dieser wunderlichen Theorie besteht das Versöhnungswerk Christi darin, daß Christus dem Vater „verbürgt" oder versprochen hat, die Menschen würden „in einer von ihm zu gründenden Gemeinde der Gottesherrschaft" sich der Sittlichkeit befleißigen (ein „gotteiniges Leben" führen). Mit andern Worten: Christus hat die Menschen dadurch mit Gott versöhnt, daß er auf die Menschen einen Wechsel, von ihnen selbst zahlbar, ausgestellt hat. Die Vertreter der Bürgschaftstheorie fassen daher die Gnadenmittel nicht als Zeichen und Zeugnisse des durch Christum gnädigen Gottes oder als Bezeugung der Tatsache, daß Gott um Christi willen nichts mehr gegen die Menschen hat, sondern als Mittel, einen fälligen Wechsel zu kollektieren, als eine an die Menschen gerichtete Mahnung und Forderung, das zu zahlen oder doch nachzuzahlen, was Christus noch nicht bezahlt hat. Es liegt auf der Hand, daß so beschaffene Gnadenmittel nicht imstande sind, den christlichen Glauben, nämlich den Glauben an die Vergebung der Sünden, die Christus erworben hat, „zu erwecken und zu stärken", sondern vielmehr dem römisch-heidnischen Irrweg angehören, den die Schrift mit den Worten charakterisiert: „Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen."[573] Dies gilt von jeder Versöhnungstheorie, durch welche die satisfactio vicaria angetastet wird. Auch von der Hofmannschen. Hofmann wollte für Christi stellvertretendes Tun und Leiden und die daraus resultierende Vergebung der Sünden die Setzung einer neuen Menschheit in der Person Christi treten lassen. Aber durch die Tatsache, daß in Christo eine neue heilige Menschheit war und weiterhin bis an den Jüngsten Tag eine neue heilige Menschheit werden soll, ent-

572) RE.³ XX, 574.

573) Gal. 5, 4.

steht kein christlicher Glaube. Der christliche Glaube will zum Objekt die durch Christum erworbene und im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden haben, Eph. 1, 7: *ἐν ᾧ [Χριστῷ] ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων.*[574]

Die Gnadenmittel und die Enthusiasten.

Die christliche Lehre von den Gnadenmitteln wird von allen Enthusiasten, das heißt, von allen denen beseitigt, die eine offenbarende und wirkende Tätigkeit des Heiligen Geistes außer und neben den von Gott geordneten Gnadenmitteln annehmen. Wir sahen bereits, daß die calvinistischen Reformierten infolge ihrer Leugnung der gratia universalis weder für alle Menschen noch auch für die Erwählten Gnadenmittel haben. Für erstere nicht, weil die Gnade angeblich nicht für alle Menschen vorhanden ist; für letztere nicht, weil die für die Erwählten vorhandene Gnade angeblich ohne Mittel sich betätigt. Als Typus der Trennung der Gnade von den Gnadenmitteln kann Zwingli gelten mit seiner bekannten Behauptung, daß der Heilige Geist keinen „Wagen" (vehiculum) nötig habe. Und das sagt er nicht nur in bezug auf die Sakramente,[575] sondern auch in bezug auf das Wort des Evangeliums. Zwingli behauptet sehr entschieden, daß der Glaube nicht aus dem gepredigten Wort, sondern durch die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes komme, ipse tractus internus (wodurch wir zu Gott kommen) *immediate* operantis est Spiritus.[576] Die späteren Reformierten akkommodieren sich mehr in der Redeweise der lutherischen Gnadenmittellehre, ohne sachlich über Zwingli hinauszukommen.[577] Auch neuere Calvinisten behaupten, wie wir bereits sahen, sehr entschieden, daß die tatsächlich seligmachende göttliche Gnadenwirksamkeit sich nicht durch die Gnadenmittel vollziehe.[578a] Am konsequentesten durchgebildet ist das Trennungsprinzip bei den Quäkern. Die Quäker meinen, daß der Heilige Geist an dem von ihm bestimmten Tage der Heimsuchung ohne das Wort unmittelbar den Menschen erleuchte und hierdurch den Menschen erst fähig mache, das Wort der Schrift, das sonst toter Buch-

---

574) Augsb. Konf., Art. XX, S. 45, 23.
575) Fidei Ratio; bei Niemeyer, p. 24.
576) Zwinglii Opera (Schultheß) IV, 125.
577) Winer, Kompar. Darst.3, S. 117. Weiteres unter dem Abschnitt: „Zusammenfassende Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre."
578 a) S. 141.

stabe sei, zu fassen. Die Quäker haben daher sogenannte „Schweigversammlungen". Über diese Versammlungen sagt ihr Theolog, Robert Barclay († 1690): „Bei dem Zusammenkommen sollte die große Arbeit eines jeden und aller sein: auf Gott warten und, sich aus seinen eigenen Gedanken und Vorstellungen zurückziehend, des HErrn Nähe fühlen. . . . Da beschränkt kein Mensch den Geist Gottes, noch bringt er sein eigen auswendig gelerntes und gesammeltes Zeug vor, sondern jeder bringt das vor, was der HErr in sein Herz gibt. Es mag vorkommen unter uns und ist oft vorgekommen, daß viele Versammlungen stattgefunden haben, ohne daß ein Wort gesprochen wurde, und doch sind unsere Seelen sehr erbaut und erquickt und unsere Herzen mit dem geheimen Gefühl von Gottes Geist und Kraft überwältigt worden, welches ohne Worte von einem Gefäß zum andern dargereicht wurde."[578b] Und doch sind auch die Quäker in bezug auf ihre Schweigversammlungen nicht ganz konsequent. Schneckenburger bemerkt richtig: „Nach diesen [quäkerischen] Grundsätzen sollte man eigentlich gar keine gemeinsame Gottesverehrung erwarten, indem Zeit und Ort schon etwas nach eigener Wahl Bestimmtes sind."[579] — Zu den Enthusiasten oder Schwärmern gehören auch alle neueren Theologen, die, wie Ihmels, die Entstehung des Glaubens an Christum allein durch das Wort von Christo ablehnen und behaupten, daß der Glaube durch die Person Christi, die geschichtliche Wirksamkeit oder Erscheinung Christi usw. im Menschen hervorgerufen werde. Ihmels sagt ja: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an Jesum Christum, der durch seine Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird."[580]

Stellen wir die Argumente zusammen, die für eine Heilswirksamkeit des Heiligen Geistes außerhalb der von Gott geordneten Gnadenmittel angeführt werden, so sind es vornehmlich die folgenden: Man meint einmal, daß die Gnadenmittel überflüssig seien, weil der Heilige Geist auch ohne Mittel (vehiculum) wirken könne. Man meint ferner, daß es Gottes nicht anständig sei, seine Gnadenoffenbarung und Gnadenwirksamkeit an die äußeren Gnadenmittel zu binden. Man meint ferner, aus der Tatsache, daß nicht in allen Hörern des Evangeliums der Glaube entsteht, schließen zu dürfen, daß der Heilige Geist seine Wirksamkeit, die

578 b) Bei Günther, Symbolik⁴, S. 273.
579) Kleine Religionsparteien, S. 90. 580) Zentralfragen, S. 89.

auf die Hervorbringung des seligmachenden Glaubens abzielt, vom Wort trenne.[581] Aber sämtliche Argumente beruhen auf rationalistischen menschlichen Erwägungen. Was die Meinung betrifft, daß die Gnadenmittel überflüssig seien, so ist festzuhalten: Es handelt sich gar nicht um die Frage, ob Gott nicht auch auf dem geistlichen Gebiet ohne Mittel wirken könne. In Frage steht lediglich, ob Gott in seinem geoffenbarten Wort sage, daß er durch von ihm bestimmte Mittel wirken wolle und uns Menschen an diese Mittel gewiesen habe. In der Theologie gilt es nicht, Möglichkeiten gegen die von Gott in seinem Wort geoffenbarten Tatsachen geltend zu machen. Zwinglis Einwurf, daß der Heilige Geist keinen Wagen nötig habe, stellt schon eine prinzipielle theologische Entgleisung dar. Dasselbe gilt von Ihmels' Argument: „Man kann es gar nicht ernstlich genug aussprechen, daß, wenn Jesus wirklich der ist, als den ihn die Kirche bekennt, er auch imstande sein muß, durch seine Wirklichkeit von dieser Wirklichkeit zu überführen."[582] Durchaus untheologisch ist auch das Argument, wonach eine an äußere Mittel gebundene Wirksamkeit Gottes unwürdig sein soll. Was Gottes würdig oder nicht würdig ist, wissen wir Menschen nicht a priori, sondern müssen wir a posteriori aus Gottes geoffenbartem Wort lernen, da wir a priori in dem Kodex der göttlichen Ethik nicht genügend bewandert sind.[583] Und was den Schluß betrifft, daß Gott seine Wirksamkeit von dem äußeren Wort deshalb losgelöst haben müsse, weil nicht alle, die das Wort hören, gläubig werden, so beruht er auf dem Irrtum der gratia *irresistibilis*. Nach der Schrift gibt es eine durch das Mittel des Evangeliums sich vollziehende göttliche Wirkung zum Glauben und zur Seligkeit auch in denen, die ungläubig bleiben und verloren gehen.[584] Dieser Wirkung aber, weil sie nicht in aufgedeckter göttlicher Majestät, sondern durch Mittel sich vollzieht, kann widerstanden werden. In direktem Widerspruch zur Schrift steht auch die Behauptung, daß das Wort des Evangeliums nur als „ein begleitender Umstand" ("an attending circumstance") bei der Wiedergeburt in Betracht komme, und daß zwar

---

581) So auch bereits Zwingli, Opp. IV, 125: Sic esse (nämlich daß der Glaube durch unmittelbare Wirkung des Geistes entstehe), etiam *usu* deprehenditur, quum quotidie videmus, quosdam evangelii praedicationem audire quidem, sed nihilo magis credere.

582) Zentralfragen, S. 89. 583) 1 Tim. 6, 16.

584) Matth. 23, 37; Apost. 7, 51; 13, 46. Vgl. den Abschnitt „Die Bekehrung kann vom Menschen verhindert werden", II, 557 f.

das, was der Wiedergeburt voraufgehe und ihr nachfolge, durch das Wort gewirkt werde, aber nicht die Wiedergeburt selbst.[585] Wenn die Schrift sagt: ἀναγεγεννημένοι . . . διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ,[586] und: διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ [πιστεύοντες][587] und: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς,[588] so ist das Wort des Evangeliums nicht als "an attending circumstance", sondern als das Mittel bezeichnet, durch welches die Wiedergeburt zustande kommt, resp. der Glaube gewirkt wird. Auch ist in diesen Schriftaussagen nicht von Dingen, die der Wiedergeburt voraufgehen und ihr nachfolgen, sondern von der Wiedergeburt selbst die Rede. Was die Stelle Joh. 3, 8 betrifft: „Der Wind bläset, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt; also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist",[589] so wird in diesem Worte Christi die Wiedergeburt allerdings als ein „geheimnisvoller" Vorgang beschrieben, der, weil er von uns nicht bewirkt, von uns auch nicht „rationell erfaßt und erklärt" werden kann. Aber ausdrücklich wird auch an dieser Stelle gesagt, daß die Wiedergeburt „aus Wasser und Geist", ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, komme. Es liegt also ein Mißbrauch dieser Stelle vor, wenn sie als Beweis für eine unmittelbare Wirkung der Wiedergeburt verwendet wird.[590] Aber wie das Extra enthusiasticum wider die Schrift ist, so geht ihm auch jeder natürlich-vernünftige Sinn ab. Dieses Extra ist mit einem offenbaren Selbstwiderspruch behaftet. Luthers Charakteristik in den Schmalkaldischen Artikeln ist völlig zutreffend: „Unsere Enthusiasten verdammen das äußerliche Wort und schweigen doch selbst nicht, sondern plaudern und schreiben die Welt voll, gerade als könnte der Geist durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht kommen, aber durch ihre Schrift und Wort müßte er kommen. Warum lassen sie auch ihre Predigt und Schrift nicht anstehen, bis der Geist selber in die Leute ohne und vor ihrer Schrift kommt, wie sie rühmen, daß er in sie kommen sei ohne Predigt der Schrift?"[591] Der Hauptschade aber ist der, daß jede Loslösung der göttlichen Gnaden-

585) Hodge, *System. Theol.*, II, 685.
586) 1 Petr. 1, 23.
587) Joh. 17, 20.
588) Röm. 10, 17.
589) Diese Stelle führt auch Zwingli für die unmittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes an. Fidei Ratio; bei Niemeyer, S. 25.
590) Richtig bemerkt Hengstenberg zu Joh. 3, 8, daß das tertium comparationis die Unbegreiflichkeit sei.
591) 322, 5. 6.

offenbarung und Gnadenwirkung vom äußeren Wort notwendig in römisches Fahrwasser treibt, nämlich die certitudo gratiae auf die gratia *infusa* anstatt auf die durch Christum vorhandene und in den Gnadenmitteln zugesagte gnädige Gesinnung Gottes gründet und daher an die Stelle der Glaubensgewißheit von der Rechtfertigung eine forcierte Gefühlsgewißheit treten läßt, die in ernstlicher Gewissensnot doch versagt. Durch die Trennung der Gnade von den Gnadenmitteln geraten alle Enthusiasten dahin, daß sie die seligmachende Gnade als eine eingeflößte geistliche Materie fassen, zu deren Aneignung auf seiten des Menschen auch der Glaube als Akt des Ergreifens der Gnade (actualis apprehensio gratiae) nicht erforderlich ist. Auf dieser Fassung der Gnade beruht die Behauptung der Dordrechter Beschlüsse, daß die seligmachende Gnade auch dann noch im Menschen vorhanden sei, wenn der Mensch durch grobe Sünden das exercitium fidei verliere. Seligmachende Gnade und seligmachender Glaube werden als eine dem Menschen anhaftende und in ihm ruhende gute Qualität gefaßt. Nur der Einflößungsprozeß ist bei Rom und bei den Schwärmern insofern verschieden, als er auf schwärmerischer Seite ohne die von Gott geordneten Gnadenmittel, auf römischer Seite vornehmlich durch die von der „Kirche" gemachten Gnadenmittel sich vollzieht.

Die Verleugnung der Gnadenmittel in der persönlichen Praxis der Christen.

Um bei der entschiedenen Abweisung aller irrigen Auffassungen der Gnadenmittel in der rechten Demut zu bleiben, ist daran zu erinnern, daß auch die Christen, welche von den Gnadenmitteln richtig lehren und herrschenderweise auch richtig glauben, in der eigenen persönlichen Praxis gar oft die Gnadenmittel vergessen. Dies geschieht, sooft sie die Gewißheit der Gnade oder der Vergebung der Sünden anstatt auf Gottes Zusage in den objektiven Gnadenmitteln auf das Gefühl der Gnade oder die gratia infusa gründen wollen. Wir sind allesamt geborne Schwärmer. Anstatt Gottes Liebeserklärung im Evangelium, das ist, in den von ihm geordneten Gnadenmitteln, zu hören und zu glauben, oder noch anders ausgedrückt: anstatt nach Gottes versöhntem Herzen zu schauen, das, Gott sei Dank, durch Christum vorhanden ist, und das Gott uns im Evangelium und in den Sakramenten offenbart und entgegenträgt, schauen wir in unser eigenes Herz hinein und

wollen wir nach des eigenen Herzens Gedanken und Stimmungen Gottes Gesinnung gegen uns bemessen. Das ist aber eine praktische Verleugnung der Tatsache, daß Gott uns mit sich selber versöhnt hat durch JEsum Christum, und damit auch eine praktische Verleugnung der Gnadenmittel, in denen Gott uns von der Tatsache unsers Versöhntseins in Kenntnis setzt. Wir stehen hier an einem Punkt des geistlichen Lebens, an dem der Christ die Zeit seines Lebens zu lernen hat. Das Christentum ist eine ganz eigenartige Religion. Es liegt über den menschlichen Horizont und über den Begriff von Religion, der uns angeboren ist, hinaus. Angeboren ist uns die opinio legis, die Religion des Gesetzes. Wenn wir Tugend an uns sehen, halten wir Gott für gnädig. Wenn wir Sünde an uns sehen und unser Gewissen uns darob verurteilt, so meinen wir, Gott wolle uns verwerfen. Nach der christlichen Religion aber steht es so, daß Gott um Christi willen gnädig ist „ohne des Gesetzes Werke", also unangesehen, ob wir Gottes Gesetz gehalten oder übertreten haben. Die Gerechtigkeit, auf die es vor Gott ankommt, ist „außerhalb unser" gelegen, wie die Konkordienformel sagt.[592] Es ist die Gerechtigkeit Christi, oder was dasselbe ist: es ist die Vergebung der Sünden, die Gott uns um Christi willen in den Gnadenmitteln zusagt. Wir führen daher unser geistliches Leben nur dann auf der rechten Basis und im Einklang mit der Eigentümlichkeit der christlichen Religion, wenn wir, mit Luther zu reden, „aus uns selbst herausfahren" und unsern Glauben an die Gnade Gottes auf die außer uns gelegenen Gnadenmittel, auf das Wort des Evangeliums und dessen Siegel, die Taufe und das Abendmahl, gründen. Freilich hat die gratia *infusa*, das Wort im rechten Sinne für die wahre christliche Heiligung und Lebensgerechtigkeit gebraucht, auch die Bestimmung, signum et testimonium der göttlichen Gnade zu sein.[593] Aber die gratia infusa bleibt stets mit einem Mangel behaftet. Sie besteht nicht den Test, weder vor dem eigenen Gewissen noch vor dem geoffenbarten göttlichen Gesetz. So muß es bei der Praxis bleiben, die Luther so beschreibt: „Es ist doch kein Rat, denn daß du dich außer dir selbst und allem menschlichen Trost allein auf sein Wort ergebest."[594] Dies ist noch unter dem folgenden Abschnitt weiter zu erörtern.

---

592) 622, 55.

593) Apol. 135, 154. 155.

594) St. L. XI, 455.

Die Wichtigkeit der christlichen Lehre von den Gnadenmitteln.

Adolf Harnack erlaubt sich die folgende Kritik Luthers: „Der Christ lebt, wie Luther selbst am besten wußte, nicht von den Gnadenmitteln, er lebt durch den persönlichen Zusammenschluß mit Gott, den er in Christus erlebt.“ [595]) Aus diesen Worten geht hervor, daß Harnack das Leben eines Christen aus den Gnadenmitteln in Gegensatz zum persönlichen Zusammenschluß mit Gott stellt. Harnack meint, wer den persönlichen Zusammenschluß mit Gott in Christo erleben, also innerlich oder wahrhaft fromm werden wolle, müsse vor allen Dingen die Gnadenmittel in dem Sinne meiden, als ob durch sie die Gnade gegeben werde. Diese Methode, Gott in Christo zu erleben, habe Luther, obwohl er es eigentlich besser wußte, übersehen und damit die Reformation in falsche Bahnen gelenkt. Damit, sagt Harnack ausdrücklich, „trat Luther in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurück“.[596]) Harnacks Kritik stimmt genau mit der Kritik, die Carlstadt, Zwingli und Genossen an Luther übten. Auch diese wurden bekanntlich nicht müde, Luthers Irrgänge in der Gnadenmittellehre aufzudecken. Mit seinem Dringen auf das äußere Wort und die Sakramente als Gnadenmittel schädige Luther die persönliche Frömmigkeit und hindere er den Geist, weil Geist und persönliche Frömmigkeit nicht durch so äußerliche Dinge kämen. Zwingli sagte ja: „Ich glaube, ja ich weiß, daß alle Sakramente so weit davon entfernt sind, Gnade zu erteilen, daß sie dieselbe nicht einmal herzubringen oder austeilen (Credo, imo scio omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent). Hierin werde ich dir, mächtigster Kaiser, vielleicht zu kühn erscheinen. Aber es bleibt dabei. Denn wie die Gnade vom göttlichen Geiste kommt (fit) oder gegeben wird (ich nehme aber nach lateinischer Redeweise das Wort Gnade für Verzeihung, Nachsicht und umsonst gegebene Wohltat), so gelangt jenes Geschenk allein an den Geist. Dem Geist aber ist kein Führer oder Wagen nötig, denn er ist selbst die Kraft und der Träger, von welchem alles getragen wird, dem es nicht nötig ist getragen zu werden; und wir haben dies nie in der Heiligen Schrift gelesen, daß in die Sinne fallende Dinge (sensibilia), dergleichen die Sakramente sind, den Geist gewiß mit sich bringen.“ [597]) Auf demselben Standpunkt stehen auch neuere Reformierte mit ihrer

---

595) Dogmengeschichte, Abriß, 1905, S. 431. 596) A. a. O.
597) Fidei Ratio; bei Niemeyer, S. 24.

entschiedenen Behauptung, daß "efficacious grace" "immediately" wirke, und daß bei der Wiedergeburt das äußere Wort wohl ein "attending circumstance" sei, aber nicht das Mittel, wodurch die Wiedergeburt zustande komme. Auf Harnacks und Zwinglis Standpunkt stehen auch alle neueren Theologen, die lutherisch sich nennenden eingeschlossen, welche den Glauben an Christum anstatt allein durch das Wort von Christo durch die „lebendige Person Christi", durch „die geschichtliche Wirklichkeit Christi" usw. entstehen lassen wollen, und zwar auch mit der Begründung, auf diese Weise dem Intellektualismus oder der Veräußerlichung des Christentums wehren und das innerliche „Erleben" Gottes in Christo sicherstellen zu wollen.

Zu dieser durch die Jahrhunderte fortgehenden Kritik Luthers und der lutherischen Kirche ist zu sagen: Luther wußte „am besten" zweierlei. Erstens, daß der Christ allerdings nur durch den persönlichen Zusammenschluß mit Gott, wie er sich in Christo geoffenbart hat, lebt. Deshalb Luthers Polemik gegen Roms Lehre, daß die Gnadenmittel ex opere operato in den Besitz der Gnade bringen, ohne den persönlichen Glauben, der die in den Gnadenmitteln dargebotene Gnadenzusage ergreift. Zum andern wußte Luther „am besten", daß „jeder persönliche Zusammenschluß" mit Gott ein erträumter ist und auf Selbsttäuschung beruht, der nicht auf dem Wege der Gnadenmittel zustande kommt, oder was dasselbe ist: der nicht Glaube an die Vergebung der Sünden ist, die Gott um Christi willen im Wort des Evangeliums und in den Sakramenten darbietet. Wie gut Luther das wußte, sehen wir aus den Schmalkaldischen Artikeln, wo er sagt: „In diesen Stücken, so das mündliche, äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort. Damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, das ist, Geistern, so sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben. . . . Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Heva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gottes auf Geisterei und Eigendünkel (proprias opiniones) führet'. . . . Summa, der Enthusiasmus stecket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Papsttums und Mahomets, Ursprung, Kraft und Macht. Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament'.

Alles aber, was ohne solch Wort und Sakrament' vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel." [598]

Man hat sich an diesen derben Worten Luthers und des lutherischen Bekenntnisses früher und jetzt gestoßen. Aber es ist darin nichts übertrieben. Die Sachlage ist diese: Im Reich der Natur wirkt Gott freilich überall in der Welt. Das Universum hat seinen Bestand in ihm.[599] Und was speziell die Menschen betrifft, so ist Gott die causa efficiens des natürlichen Lebens aller Menschen unter allen Himmelsstrichen. Gott gibt jedermann Leben und Odem allenthalben.[600] In ihm leben, weben und sind alle Menschen.[601] Gott gibt auch überall und allen Menschen die Güter, die zum natürlichen Leben gehören. Er gibt den Menschen vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten und erfüllt ihre Herzen mit Speise und Freude.[602] Aber die Vergebung der Sünden um Christi willen und den Glauben an die Vergebung der Sünden, die Wiedergeburt zum geistlichen Leben und alle damit verbundenen geistlichen Güter gibt Gott nur durch die von ihm geordneten Gnadenmittel, durch das Wort des Evangeliums und die Sakramente. Diese Tatsache bezeugt die Schrift, indem sie sagt, daß alle Glieder der Kirche bis an den Jüngsten Tag durch das Wort der Apostel glauben,[603] durch das Wort[604] und die Taufe[605] wiedergeboren werden. Daher der Befehl Christi an seine Kirche, nicht zu Hause zu bleiben, sondern mit der Predigt des Evangeliums in alle Welt zu gehen,[606] in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern zu predigen.[607] Daher auch die Beschreibung der Völker, die das Wort des Evangeliums nicht haben, als Völker, die in Finsternis und im Todesschatten sitzen,[608] obwohl sie das Licht der irdischen Sonne haben und Gott sich ihnen durch Darreichung seiner Güter zum leiblichen Leben nicht unbezeugt läßt.[609] So unauflöslich ist „der persönliche Zusammenschluß mit Gott" mit den Gnadenmitteln verbunden, daß die Menschen, welche noch außerhalb der christlichen Kirche sich befinden, als solche beschrieben werden, „die nicht glauben an das Wort",[610] und daß der Apostel Paulus jedem, der nicht an den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi bleibt, Eigendünkel

598) Müller 321, 3 ff.
599) Kol. 1, 17.
600) Apost. 17, 25.
601) Apost. 17, 28.
602) Apost. 14, 17.
603) Joh. 17, 20.
604) 1 Petr. 1, 23.
605) Tit. 3, 5.
606) Mark. 16, 15. 16.
607) Luk. 24, 47.
608) Luk. 1, 78. 79; Jes. 9, 2; 60, 2.
609) Apost. 14, 17.
610) 1 Petr. 3, 1.

zuschreibt und das christliche Wissen abspricht, τετύφωται, μὴ ἐπιστάμενος.[611] Dieser Schriftausdruck, „aufgeblasen, nichts wissend", gleicht an Schärfe dem Ausdruck der Schmalkaldischen Artikel: „Gott will nicht mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament'. Alles aber, was ohne solch Wort und Sakrament' vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel."

Es ist daran erinnert worden, daß die Leute, welche den Glauben nicht auf die äußeren Gnadenmittel gegründet sehen wollen, eine gute Absicht haben. Sie wollen einer „Veräußerlichung des Christentums", der bloßen „Kopferkenntnis", dem „Intellektualismus" usw. vorbeugen und dagegen einem „Herzenschristentum" und einem innerlichen „Erleben" der Heilstatsachen zur Existenz verhelfen. In dieser Beziehung haben neuere Dogmengeschichtler z. B. der Schwärmerei Andreas Osianders eine teilweise Berechtigung zugestanden.[612] Lassen wir die menschliche „gute Absicht" auf sich beruhen! Bei aller zugestandenen guten Absicht müssen wir auf Grund der Schrift festhalten, daß wir es bei allen, die Gottes Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung von den Gnadenmitteln loslösen wollen, mit Ignoranten (μὴ ἐπιστάμενοι, 1 Tim. 6, 4) und Quacksalbern zu tun haben, die nicht wissen, was sie sagen oder setzen, und mit aller Macht genau das Gegenteil von dem betreiben, was sie zu erreichen sich vorgenommen haben. Zur „Gemeinschaft mit Gott", zum „innerlichen Erleben" Christi, zur „Wärme im Christentum" kommt es immer nur auf eine Weise, nämlich durch den Glauben an das Wort von der Gnade, an die Vergebung der Sünden, die durch Christi satisfactio vicaria vorhanden ist, und die Gott durch die Gnadenmittel zusagt. Wer dies „Erlebnis" von dem Wort von der Gnade, dem λόγος τῆς χάριτος, loslöst, gerät in jeder Beziehung in das eigene Fleisch. An die Stelle des wirklichen Wissens von geistlichen Dingen, das sich nur durch das Bleiben an den Worten Christi vermittelt, tritt das Aufgeblasensein durch eigene Weisheit, das τετύφωται. An die Stelle des Glaubens an die göttliche Gnade, der lediglich aus dem Wort von der Gnade kommt oder Gottes Wirkung durch das Wort ist,[613] tritt die

611) 1 Tim. 6, 3. 4. Vgl. z. St. II, 128.

612) Seeberg, Dogmengesch. II, 360 ff.

613) Röm. 10, 17; 1 Kor. 2, 4. 5. Luther: „Gleichwie Gott das Wort gibt, das sein, nicht unser Wort ist, also gibt er auch den Glauben an das Wort, daß es also beides Gottes Werk ist, Wort und Glaube oder Vergebung der Sünden und Glaube." (XIII, 2440.)

„Autosuggestion“, wie es neuerdings ausgedrückt worden ist, eine „eingebildete und selbstgemachte ‚Begeisterung‘“.[614] Die Prädikate „eingebildet“ und „selbstgemacht“ entsprechen genau dem Sachverhalt, weil aus der Schrift feststeht, daß die unmittelbar entstandene „Begeisterung“ oder „Erleuchtung“ oder „Wiedergeburt“ nicht auf den Heiligen Geist als causa efficiens zurückgeführt werden kann. Außer in Reservatfällen, die uns Menschen nichts angehen,[615] gibt sich der Heilige Geist mit unmittelbaren Wirkungen im Reich der Gnade nicht ab. Die Schrift bindet alle christliche Wahrheitserkenntnis an Christi Wort, *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ . . . γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν*.[616] Durchs Wort wirkt der Heilige Geist Glauben und Wiedergeburt.[617] Durch die Predigt vom Glauben wird der Geist empfangen.[618] Das Wort vom Kreuz (*ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ*) ist denen, die selig werden, Gottes Kraft, *δύναμις θεοῦ*.[619] Daher ist wirklich alles, was man ohne Wort und außer dem Wort für Wirkung des Heiligen Geistes hält, ein non-ens, „eingebildet“ und „selbstgemacht“. Was man ohne Gnadenmittel hat oder zu haben meint, ist nicht des Heiligen Geistes, sondern menschliches Produkt, “man-made”.[620] Hier verbinden sich die Wege der Schwarmgeisterei mit dem Wege Roms. Mag man an die Stelle der Gnadenmittel den „Geist“ oder „die Person Christi“ oder „die geschichtliche Wirklichkeit Christi“ oder etwas anderes treten lassen — jede Loslösung der göttlichen Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung von den Gnadenmitteln treibt in ein Eigenwirken hinein, wodurch tatsächlich an die Stelle der favor Dei propter Christum als Grund der Vergebung der Sünden und der Seligkeit eine angebliche gratia *infusa* gesetzt wird. Die Rechtfertigung aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke ist aufgegeben und damit auch der Gewißheit der Gnade und Seligkeit das Fundament entzogen. Man kann sich einen so tiefen Eingriff in die christliche Lehre, wie er in der Loslösung der Gnade von den von Gott geordneten Gnaden-

614) Von Öttingen, Luth. Dogmatik II II, S. 333.
615) Luk. 1, 15.
616) Joh. 8, 31. 32.
617) 1 Kor. 2, 4. 5; 1 Petr. 1, 23.
618) Gal. 3, 2. 5.
619) 1 Kor. 1, 18.
620) Treffend sagt J. Gottschick, RE.2 XVII, 335: „Wo die prätendierte ‚unmittelbare Gemeinschaft‘ wirklich gegen das äußere Wort selbständig ist, ist sie nur ein Verkehr mit einem Phantasiegebilde von Gott und Christus.“

mitteln vorliegt, nicht erlauben und dabei doch den christlichen Glauben intakt behalten.

Das sind die bösen Folgen der Beiseitesetzung der Gnadenmittel, wenn das falsche Prinzip konsequent zur Geltung kommt. In vielen Fällen aber wird das falsche Prinzip in der Praxis nicht durchgeführt. Es kommt dies daher, daß jede Irrlehre im Ernstfalle, das ist, wenn das Gewissen recht aufwacht, als unbrauchbar sich erweist. Wir sahen das schon bei der calvinistischen These von der gratia *particularis*. Es hört sich ganz plausibel an, wenn zugunsten derselben so oder ähnlich argumentiert wird: "It cannot be supposed that God intends what is never accomplished, that He adopts means for an end which is never to be attained"[621] und daraus sich den Schluß erlaubt, daß Gottes Gnade und Christi Verdienst sich nicht auf alle Menschen erstrecken könne. Aber im Falle der ernstlichen Anfechtung und wirklichen Gewissensnot verweisen die Verfechter der gratia particularis selbst auf die gratia universalis.[622] Auch gegen die satisfactio vicaria wird eine ganze Reihe von Gründen angeführt, die theoretisch nicht übel lauten, wie zum Beispiel: Gott könne nach seiner Machtvollkommenheit als oberster Richter ohne stellvertretende Genugtuung Sünde vergeben, welche Weise auch sowohl für Gott würdiger als auch für den Menschen in ethischer Beziehung vorteilhafter sei. Aber in der Gewissensnot kehrten Bekämpfer der satisfactio vicaria wie Bushnell, Ritschl, Hugo Grotius zu dieser Lehre zurück.[623] So steht es auch in bezug auf die Gnadenmittel. Man kann vom Studiertisch oder von einem andern sicheren Ort aus für die Trennung der Gnade und des Geistes vom äußeren Wort Gründe anführen, durch die man sowohl bei sich selbst als bei andern in den Ruf der Frömmigkeit und der Wissenschaftlichkeit kommt. Aber in den Zeiten der terrores conscientiae merken die, welche bisher mit einer unmittelbar geoffenbarten und gewirkten Gnade auskamen, daß sie entweder verzweifeln oder den unbeweglichen Fels der objektiven Gnadenzusage in den Gnadenmitteln ergreifen müssen. Es steht daher so: Wie die Leugnung der gratia universalis und die Leugnung der satisfactio vicaria im Ernst der Praxis sich selbst widerlegen, so ist dasselbe auch in bezug auf die Loslösung der Gnade von den Gnadenmitteln zu sagen.

Es ist darauf hingewiesen worden, daß in manchen Fällen an solchen, die die unmittelbare Erleuchtung gegen das äußere Wort

621) II, 27 f. 622) II, 54. 623) II, 442 ff.

geltend machen, große Gnadengewißheit zutage getreten sei. Darauf ist ein Doppeltes zu sagen. Einmal kann auch eine zur Schau getragene Gnadengewißheit auf Selbsttäuschung beruhen. Sodann ist der Fall möglich, daß solche, die theoretisch die Gnade von dem äußeren Wort loslösen, inkonsequenterweise, und ohne sich darüber klar zu sein, in ihrem Herzen sich tatsächlich doch auf die Gnadenzusage im äußeren Wort des Evangeliums gründen. Es liegt dann dieselbe Inkonsequenz vor, die Mead im Falle der Synergisten so beschreibt: "The most ardent champion of the doctrine of free will may be found supplicating the Lord to give him these graces which, according to his *theory*, he ought to obtain and cultivate for himself." [624]

Um zusammenzufassen: Luther und die lutherische Kirche sind auch in bezug auf ihre Gnadenmittellehre der Mund der Christenheit auf Erden. Alle Menschen, welche — mit Harnack zu reden — im persönlichen Zusammenschluß mit Gott stehen, erleben diesen persönlichen Zusammenschluß mit Gott nicht ohne, sondern durch die Gnadenmittel.[625] Nur diese Weise, in Gottes Gnadengemeinschaft zu kommen, ist in der Schrift gelehrt, wie wir uns vergegenwärtigt haben. Und nur bei dieser Weise bleibt die christliche Zentrallehre von der Vergebung der Sünden durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke intakt, und nur bei dieser Weise gibt es die certitudo gratiae et salutis, worauf nach der ausdrücklichen Erklärung der Schrift die ganze christliche Religion angelegt ist.[626]

Es gibt keinen menschlichen Schreiber, der den Charakter der von Gott geordneten Gnadenmittel, ihre Wichtigkeit für Glauben und Leben und die zerstörende Wirkung der Trennung der Gnade von den Gnadenmitteln so gewaltig ins Licht gestellt hätte als Luther. Es kommt dies daher, daß Luther in der Schule der Gewissensangst zum Reformator der Kirche geworden ist, während Zwinglis Reformation und Theologie mehr auf dem Boden des Humanismus erwachsen ist und durchweg spekulativen Charakter trägt. Daß die ganze calvinistische Theologie von Calvin an bis auf unsere Zeit nicht sowohl den Gott lehrt, der sich in seinem Wort

---

624) *Irenic Theology.* By Charles Marsh Mead. 1905, S. 161.

625) Gottschick, RE.[2] XVII, 334: „Bei ihr" (der Anschauung von einer „unmittelbaren Gemeinschaft" mit Gott) „bleibt das Bedürfnis nach persönlicher Heilsgewißheit unerfüllt."

626) Röm. 4, 16: *Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι.*

geoffenbart hat und darbietet, als vielmehr an den entscheidenden Punkten Spekulationen über den **absoluten** Gott an die Stelle des göttlichen Wortes setzt, trat uns besonders bei den Lehren von der Gnade Gottes, von Christi Person und Werk und darum auch bei der Lehre von den Gnadenmitteln entgegen. Hören wir über die Gnadenmittel noch Luther in einigen zusammenhängenden Darlegungen.

Luther legt dar: Christus ist und wirkt überall im Reich der **Natur**, aber Herz und Gewissen regieren, das ist, Vergebung der Sünden austeilen und derselben gewiß machen, das will er durch sein **Wort** ausrichten. Daher soll jedermann lernen, allein aus Gottes **Wort** von Gottes Gesinnung gegen sich zu urteilen. Luther schreibt:[627a) „Was ist das gesagt: ‚Ich muß sein in dem, das meines Vaters ist'? Sind nicht alle Kreaturen seines Vaters? Alles ist sein; aber die Kreaturen hat er uns zu unserm Gebrauch geschenkt, daß wir damit hier in diesem **weltlichen** Leben walten sollen, wie wir wissen. Aber eins hat er sich vorbehalten, das da heilig und Gottes eigen heißt und wir sonderlich von ihm empfahen müssen. Das ist sein heiliges Wort, dadurch er die **Herzen und Gewissen** regiert, heilig und selig macht. Darum auch der Tempel sein Heiligtum oder heilige Wohnung hieß, daß er darin durch sein Wort sich gegenwärtig erzeigte und hören ließ. Also ist Christus in dem, das seines Vaters ist, wenn er durch sein Wort mit uns redet und dadurch uns auch zum Vater bringt. Siehe, darum straft er nun seine Eltern, daß sie so irre laufen und ihn suchen in andern, weltlichen und menschlichen Sachen und Geschäften, unter Bekannten und Freunden, und nicht denken, daß er sein müsse in dem, das seines Vaters ist. Will hiermit anzeigen, daß sein Regiment und das ganze christliche Wesen allein stehet in dem Wort und Glauben, nicht in andern äußerlichen Dingen (wie die äußerliche scheinende Heiligkeit des Judentums war) noch in zeitlichem weltlichen Wesen oder Regiment. . . . Das ist nun, das ich gesagt habe, daß Gott nicht will leiden, daß wir uns sollen auf etwas anderes verlassen oder mit dem Herzen hangen an etwas, das nicht Christus in seinem Wort ist, es sei wie heilig und voll Geistes es wolle. Der Glaube hat keinen andern Grund, darauf er bestehen könne. . . . Wir müssen Christum suchen in dem, das des Vaters ist, das ist, daß wir uns schlecht und bloß an das Wort des Evangelii halten, welches

627a) St. L. XI, 452 ff.

uns Christum recht zeigt und zu erkennen gibt. Und lerne nur in dieser und allen geistlichen Anfechtungen, so du willst andere oder dich selbst recht trösten, also mit Christo sagen: Was ist es, daß du so hin und wieder läufest, dich selbst so zermarterst mit ängstigen und betrübten Gedanken, als wolle Gott dein nicht mehr Gnade haben, und als sei kein Christus zu finden, und willst nicht ehe zufrieden sein, du findest ihn denn bei dir selbst und fühlest dich heilig und ohne Sünde? Da wird nichts aus; es ist eitel verlorne Mühe und Arbeit. Weißt du nicht, daß Christus nicht sein will noch sich finden lassen denn in dem, das des Vaters ist? nicht in dem, das du oder alle Menschen sind und haben. Es ist nicht der Fehl an Christo und seiner Gnade; er ist und bleibet wohl unverloren und läßt sich allezeit finden; aber es fehlet an dir, daß du ihn nicht recht suchest, da er zu suchen ist, weil du deinem Fühlen nach richtest und meinest ihn zu ergreifen mit deinen Gedanken. Hierher mußt du kommen, da nicht dein noch einiges Menschen, sondern Gottes Geschäfte und Regiment, nämlich da sein Wort ist; da wirst du ihn treffen, hören und sehen, daß weder Zorn noch Ungnade da ist, wie du fürchtest und zagest, sondern eitel Gnade und herzliche Liebe gegen dir. . . . Aber schwer wird es, ehe es [das Herz] dazu kommt und solches ergreifet; es muß zuvor anlaufen und erfahren, daß alles verloren und vergeblich Christum gesucht heißet, und zuletzt doch kein Rat ist, denn daß du dich außer dir selbst und allem menschlichen Trost allein in das Wort ergebest."

Luther legt dar, daß es zu allen Zeiten Gottes Weise gewesen sei, durch äußere Mittel und Zeichen mit uns Menschen zu handeln und uns so seiner Gnade teilhaftig zu machen. So haben wir im Neuen Testament Gottes Gnadenantlitz überall dort, wo wir das Wort des Evangeliums und die Sakramente haben, einerlei, wo auf der ganzen Erde wir uns aufhalten. Er schreibt:[627b] „Gott hat allezeit also getan, daß er auf Erden gegeben hat ein leiblich Zeichen, eine Person, Ort und Stätte, da er gewißlich hat wollen gefunden werden. Denn wo wir nicht durch ein leiblich, äußerlich Zeichen gebunden und gefangen werden, so wird ein jeglicher Gott suchen, wo es ihn gelüstet. Darum haben die heiligen Propheten viel geschrieben von dem Tabernakel, von der Wohnung und Hütte, da er gegenwärtig sein wollte. Also hat Gott stets getan. Dergleichen hat er uns Christen auch einen Tempel gebaut, da er wohnen

627 b) St. L. III, 924 f.

will, nämlich das mündliche Wort, die Taufe und das Abendmahl, welches da sind leibliche Dinge. Aber unsere falschen Propheten, Rottengeister und Schwärmer verachten es und werfen es hinweg, gleich als tauge es nichts, und sagen: Ja, ich will sitzen und warten, bis mir ein fliegender Geist und Offenbarung vom Himmel komme. Aber hüte dich davor! Wir wissen es auch wohl, daß Wasser, Brot und Wein uns nicht selig machen; aber wie gefällt dir das, daß im Abendmahl nicht schlecht Brot und Wein oder auch in der Taufe pur lauter Wasser ist, sondern Gott spricht, daß er in der Taufe sein will, sie soll uns von Sünden reinigen und waschen? Und im Abendmahl unter Brot und Wein wird der Leib und Blut des HErrn Christi gegeben. Willst du nun allhier Gott und sein Zeichen verachten und das Wasser in der Taufe ansehen und halten gleich als das Wasser, so in der Elbe fließt, oder damit du kochst? Oder willst du das Wort des Evangelii gleich achten dem Worte oder Reden, so Bauern in einem Kretschmar oder Taberne reden? Denn Gott hat gesagt: Wenn das Wort von Christo gepredigt wird, dann bin ich in deinem Munde, und ich gehe mit dem Worte durch deine Ohren in das Herz. Darum so haben wir ein gewiß Zeichen und wissen, wenn das Evangelium gepredigt wird, so ist Gott gegenwärtig da, er will sich daselbst finden lassen; daselbst habe ich ein leiblich Zeichen, dabei ich Gott erkennen und finden möge. Also ist er auch bei der Taufe und Abendmahl; denn er hat sich verbunden, allda zu sein. Laufe ich aber zu St. Jakob oder in das Grimmetal, gehe in ein Kloster und suche Gott anderswo, da werde ich seiner fehlen. Und wenn jetzt die Rottengeister also predigten: Gleichwie das Klosterleben, Anrufung der Heiligen, Messe und Wallfahrt nichts ist, also ist die Taufe und Abendmahl auch nichts: das klappt noch lange nicht. Denn es ist ein großer Unterschied, wenn Gott etwas ordnet und einsetzt, oder wenn Menschen etwas stiften. Ja, du sollst Gottes Ordnungen und Stiftungen glauben, sie anbeten und in großen Ehren halten. Also hat er es Mosi auch befohlen: Bringe sie in das Land, das ist, ordne und mache namhaftig einen gewissen Ort, auf daß, wer nicht persönlich daselbst dich anbeten kann, daß derselbige seinen Leib hierher kehre und sein Angesicht dahin wende und bete. Also habe ich Gott auch an einem gewissen Ort, nämlich allhier im Worte und Sakramenten, daß, wenngleich einer zu Rom ist, oder wo er sonst sein mag, wenn er sein Angesicht zum Worte und Sakramenten nur kehrt und anbetet, so findet er allda unsern HErrn Gott, und

wenn er sich auch gleich in einem Strohhalm wollte finden lassen, so sollte man ihn daselbst suchen und ehren."

Auf die Anklage, daß er die Gnade an bestimmte, äußere und gering scheinende Dinge binde — auch Harnack wiederholt diese Anklage[627 c] —, antwortet Luther:[627 d] „Wenn dich Gott hieße einen Strohhalm aufheben oder eine Feder reißen mit solchem Gebot, Befehl und Verheißung, daß du dadurch solltest aller Sünde Vergebung, Gnade und ewiges Leben haben, solltest du das nicht mit allen Freuden und Dankbarkeit annehmen, lieben, loben und darum denselben Strohhalm und Feder höher Heiligtum halten und dir lassen lieber sein, weder Himmel und Erden ist? Denn wie geringe der Strohhalm oder Feder ist, dennoch kriegst du dadurch solch Gut, das dir weder Himmel noch Erde, ja alle Engel nicht geben können. Warum sind wir denn so schändliche Leute, daß wir der Taufe, Wasser, Brot und Wein, das ist, Christi Leib und Blut, mündlich Wort, eines Menschen Händeauflegen zur Vergebung nicht auch so hoch Heiligtum halten, als wir den Strohhalm oder Feder halten würden, so doch in denselben, wie wir hören und wissen, Gott will selber wirken, und soll sein Wasser, Wort, Hand, Brot und Wein sein, dadurch er dich wolle heiligen und seligen in Christo, der uns solches erworben und den Heiligen Geist vom Vater zu solchem Werk gegeben hat? Wiederum, wenn du denn gleich geharnischt gingest zu St. Jakob oder ließest dich von Kartäusern, Barfüßern, Predigern [Dominikanern] durch so strenge Leben ermorden, damit du selig werden möchtest, und Gott hätte solches nicht geheißen noch gestiftet, was hülfe dich's? Er weiß doch nichts drum, sondern der Teufel und du haben's erdacht als sondere Sakramente oder Priesterstände. Und wenn du gleich Himmel und Erde tragen könntest, damit du selig würdest, noch ist's alles verloren, und der, so den Strohhalm (wo es geboten wäre) aufhübe, der täte mehr denn du, und wenn du zehn Welt tragen könntest."

Luther führt aus, daß das praktische Resultat nur Verzweiflung sein könne, wenn wir nicht lernen und täglich von neuem lernen, uns wider alles Fühlen und Empfinden an das äußere Wort des Evangeliums zu halten. Er sagt:[627 e] „Wider solches alles, was die Vernunft eingibt oder ermessen und ausforschen will, ja, was alle Sinne fühlen und begreifen, müssen wir lernen am Wort halten und schlecht

627 c) A. a. O., S. 431. 627 d) St. L. XVI, 2296.
627 e) St. L. VIII, 1102.

nach demselben richten. . . . Denn wenn du willst dem nach richten, das du siehest und fühlst, und wenn man dir Gottes Wort vorhält, dein Fühlen willst dagegen halten und sprechen: Du sagst mir wohl viel, aber mein Herz sagt mir viel anders, und wenn du fühltest, was ich fühle, so würdest du auch anders sagen usw.: so hast du denn nicht *Gottes Wort* im Herzen, sondern ist durch deine eigenen Gedanken, Vernunft und Nachsinnen, gedämpft und ausgelöscht. Kurz, wo du das Wort nicht willst lassen mehr gelten denn alle dein Fühlen, Augen, Sinnen und Herz, so mußt du verloren werden, und ist dir nicht zu helfen. . . . Ich fühle auch meine Sünde und Gesetz und den Teufel auf dem Hals, daß ich darunter liege als unter einer schweren Last. Aber was soll ich tun? Soll ich nach solchem Fühlen und meinem Vermögen schließen, so müßte ich und alle Menschen verzweifeln und verderben. Will ich aber, daß mir geholfen werde, so muß ich wahrlich mich herumwenden und nach dem Wort sehen und dem nach sprechen: Ich fühle wohl Gottes Zorn, Teufel, Tod und Hölle; aber das *Wort* sagt anders, daß ich einen gnädigen Gott habe durch Christum, welcher ist mein HErr, über Teufel und alle Kreaturen."

Besonders entschieden betont Luther auch, daß auch das *geschriebene* Wort Gottes Gnadenmittel sei. Er sagt zu 1 Joh. 5, 13: „Daß uns nicht jemand betrüge, so sagt Johannes abermal wider die Schwärmer, er *schreibe* dieses: ‚Solches habe ich euch geschrieben.' Der Buchstabe ist bei ihnen ein totes Wesen auf dem Papier. Johannes aber spricht: ‚Ich schreibe euch', sintemal sie dazu dienen soll, daß der Brief ein *Mittel* sei, *dadurch* man zum Glauben und ewigen Leben kommt. Denn also spricht Johannes im 20. Kapitel seines Evangelii: ‚Diese sind *geschrieben*, daß ihr glaubet, JEsus sei Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.' Deswegen sollen wir das wissen, daß das Zeugnis *Gottes* nicht zu uns kommt ohne *durch* die mündliche Stimme oder Schrift. ‚Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollkommen und zu allem guten Werk geschickt', 2 Tim. 3, 16. 17. Ingleichen im vorhergehenden Vers des angezogenen Kapitels: ‚Weil du von Kindheit auf die Heilige Schrift weißest, kann dich dieselbige unterweisen zur Seligkeit durch den Glauben an Christum JEsum.' Item 1 Tim. 4, 13: ‚Halte an mit Lesen, mit Ermahnen, mit Lehren!' Warum befiehlt er, die Schrift zu lesen, wenn es ein totes Wesen ist? Warum

schreiben und geben sie selbst Bücher heraus, wenn der Buchstabe nichts gilt noch nützt? Warum wollen sie uns und andere durch ihre Schriften unterweisen? Wenn sie sprechen, der Geist sei vor der Schrift, und sie hätten zuerst den Geist, danach schrieben sie: das ist nichts. Denn auf solche Weise ist die Schrift zu nichts anders nütze als zur Schau. Höre, was Christus sagt: ‚Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden', Joh. 17, 20. Durch das Wort ist gewiß das mündliche oder schriftliche, nicht das innerliche Wort zu verstehen. Derwegen muß man vor allen Dingen das Wort hören oder lesen, dessen sich der Heilige Geist als eines Mittels bedient. Wenn man das Wort liest, so ist der Heilige Geist da, und solchergestalt ist es unmöglich, daß man die Schrift ohne Nutzen höre oder lese." [627 f)]

Zusammenfassende Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre.

Auf die Gefahr hin, der unnötigen Wiederholung und Weitläuftigkeit geziehen zu werden, lassen wir hier aus mehreren Gründen noch eine zusammenfassende Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre folgen. — Durch Zwinglis Lehre von einer unmittelbaren Geisteswirkung und Gnadenmitteilung kam es ja zur Zeit der Reformation zu einer Spaltung in der protestantischen Christenheit. Diese Spaltung ist bis auf diesen Tag nicht beseitigt und bildet ein stehendes Ärgernis für die ungläubige Welt und gibt Rom eine willkommene Gelegenheit, über die Zerrissenheit des Protestantismus zu spotten. Ferner ist es eine nicht wegzuleugnende Tatsache, daß die reformierte Gnadenmittellehre namentlich durch den Pietismus auch in die lutherische Kirche eingedrungen ist. Vollends liegt zutage, daß die neuere sogenannte „Erlebnistheologie" prinzipiell völlig in das reformierte Lager übergegangen ist, weil sie den Glauben an Christum nicht allein auf Christi Wort, sondern im Unterschiede von dem Wort auch auf den „lebendigen Christus", die „Person Christi", „die geschichtliche Erscheinung" und „Wirkung" Christi gründen will. Endlich handelt es sich hier — daran kann kaum oft genug erinnert werden — um einen Punkt, an dem alle Christen zeitlebens zu lernen haben. Theoretisch an diesem Punkte die rechte Stellung gegen die reformierte Kirche, den Pietismus und die Erlebnistheologie zu finden, ist nicht eben schwer, dank

627 f) St. L. IX, 1514 f. Ebenso zu Joh. 17, 20: St. L. VIII, 829 ff.

der Klarheit der Schrift. Aber die rechte Lehre in der *Praxis* festzuhalten, ist Mühe und Arbeit. Die rechte Stellung in der Praxis ist dem menschlichen Können entrückt und lediglich eine Wirkung des *Heiligen Geistes* durch das Wort. Wir können aus natürlichen Kräften nicht nur meinen, daß Glaube und Wiedergeburt unmittelbare Wirkungen des Heiligen Geistes seien, sondern auch aus natürlichen Kräften durch Eigenwirken Stimmungen und Zustände in uns hervorrufen, die wir für Wirkungen des Heiligen Geistes halten. Aber an den äußeren *Gnadenmitteln*, als gewissen „Zeichen und Zeugnissen" des *gnädigen* Willens Gottes gegen uns, in wahrem Glauben hangen, speziell in der Anfechtung an dem *äußeren* Wort des Evangeliums mit dem Herzen festhalten *wider alles Fühlen und Empfinden*, wider das Verdammungsurteil des göttlichen Gesetzes und des eigenen Gewissens: das vermögen wir nur durch des Heiligen Geistes Wirkung und unter Überwindung und Tötung des Fleisches, dem Christus, der Gekreuzigte, das ist, der Christus *für* uns und *außer* uns, ein Ärgernis und eine Torheit ist.

Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die eigentümlich reformierte Gnadenmittellehre noch *christlich* zu nennen sei. Bei der Beantwortung dieser Frage sehen wir uns derselben Sachlage gegenüber, die uns bei der reformierten Lehre von *Christi Person und Werk* entgegentrat. Wo die reformierte Christologie ihren Fundamentalsatz, daß das Endliche des Unendlichen nicht fähig sei (Finitum non est capax infiniti), konsequent durchführt, verläßt sie das christliche Gebiet und wird sie auf sozinianisches (unitarisches) Gebiet gedrängt, das ist, zur Leugnung der Menschwerdung des Sohnes Gottes fortgetrieben. Die reformierte Christologie kehrt aber auf christliches Gebiet zurück, wenn sie *inkonsequent* wird, wenn sie nämlich im Ernst der christlichen Praxis das Finitum non est capax infiniti vergißt, die vorher so energisch abgelehnte *wirkliche Gemeinschaft* der göttlichen und der menschlichen Natur (realis communio naturarum) gelten läßt und von der *göttlichen* Natur sagt, daß sie dem Leiden der *menschlichen* Natur unendlichen Wert verleihe.[628] Dieser doppelseitige Charakter, die Konsequenz und die Inkonsequenz, tritt uns auch bei der reformierten *Gnadenmittellehre* entgegen. Sofern die reformierte Theologie ihren Fundamentalsatz, daß die tatsächlich seligmachende Gnade *ohne* die

628) Vgl. die Darlegung II, 145 f. 299 ff.

Gnadenmittel oder neben denselben mitgeteilt werde (Efficacious grace acts *immediately*) wirklich lehrt und festhält, verläßt sie den christlichen Grund und Boden. Sofern sie in der Praxis ihren Fundamentalsatz fahren läßt, kehrt sie auf das christliche Gebiet zurück.

Wir erinnern nochmals an den status controversiae. In Frage steht nicht, ob Gott nicht unmittelbar wirken könnte, falls er so wirken wollte. In Frage steht auch nicht, ob Gott sich nicht tatsächlich Fälle der unmittelbaren Wirksamkeit vorbehalte, was ebenfalls zuzugeben ist.[629] In Frage steht auch nicht — dies heben wir gegen die modernen „Erlebnistheologen" hervor —, ob uns nicht auch in der Welt- und Kirchengeschichte eine Wirksamkeit des lebendigen, zur Rechten Gottes erhöhten Christus wahrnehmbar entgegentrete, was ebenfalls zuzugeben ist. In Frage steht lediglich, ob Gott uns Menschen, wenn unser Gewissen vom Gesetz Gottes getroffen ist und wir gewissen Bericht über Gottes Gesinnung gegen uns nötig haben — ob Gott uns da an das objektive Wort von seiner Gnade in Christo, das Evangelium, und an die Sakramente der Taufe und des Abendmahls als objektive signa und testimonia seines gnädigen Willens gewiesen und gebunden habe, oder ob wir in dieser Situation — scil. beim Fragen nach der Gnade Gottes — auf eine unmittelbare Wirkung Gottes, eine interior Spiritus illuminatio und eine immediate agency of the Spirit zu verweisen seien.[630] Ersteres lehrt die lutherische Kirche, letzteres wird in den reformierten Gemeinschaften vorgetragen, wo dem reformierten Prinzip Folge gegeben wird.

Es gibt keinen Schriftbeweis für die reformierte Gnadenmittellehre. Wir haben bereits unter den Abschnitten „Die Gnadenmittel im allgemeinen" [631] und „Alle Gnadenmittel haben denselben Zweck und dieselbe Wirkung" [632] ausführlich dargelegt, daß nach der Schrift das Wort des Evangeliums und die Sakramente, nämlich die Taufe und das Abendmahl, just zu dem Zweck von Gott gegeben und geordnet sind, um die durch Christi satisfactio vicaria vorhandene Vergebung der Sünden darzubieten, und daß aus denselben Mitteln und durch dieselben (ἐκ und διά) der Glaube und die Wiedergeburt komme und der Heilige Geist empfangen werde. Wir fügen hier noch hinzu, daß mit dieser Schriftlehre auch die aposto-

---

629) Luk. 1, 15.

630) Calvin, Inst. III, 24, 8, und Hodge, *Syst. Theology*, II, 685.

631) S. 122 ff. 632) S. 127 ff.

liſche Praxis übereinſtimmt, während die reformierte Praxis zu der apoſtoliſchen in Gegenſatz tritt. Wo die reformierte Theologie ihre Lehre von der unmittelbaren Wirkſamkeit des Heiligen Geiſtes in die Praxis umſetzt, warnt ſie die Seelen davor, die Gnade und die Seligkeit in den Gnadenmitteln zu ſuchen. So warnt, wie wir bereits ſahen, Calvin davor, die Erwählung aus der allgemeinen Berufung, das iſt, aus dem Wort des Evangeliums, erkennen zu wollen.[633] Ebenſo warnt der Consensus Tigurinus[634] vor der Vorſtellung, „als ob das ſichtbare Zeichen“ (die Sakramente), „während es dargeboten wird, in demſelben Augenblick auch die Gnade Gottes mit ſich bringe“. Auch der Genfer Katechismus ſchärft ein, „man müſſe nicht an den äußeren Zeichen hangen, um dort das Heil zu ſuchen“.[635] Genau die entgegengeſetzte Praxis finden wir bei den Apoſteln. Paulus warnt nicht vor dem Hangen an dem äußeren Wort, ſondern ſchärft es ſehr nachdrücklich ein, wenn er bei ſeinem Abſchied von den epheſiniſchen Älteſten ſagt: „Nun, liebe Brüder, ich befehle euch Gott und dem Worte ſeiner Gnade“ (*παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ Κυρίῳ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ*).[636] Auch Petrus warnt am erſten Pfingſttage nicht vor dem visibile signum der Taufe, ſondern verweiſt die Leute, welche fragen: „Ihr Männer, liebe Brüder, was ſollen wir tun?“ auf die Taufe, mit der Belehrung, daß die Taufe zur Vergebung der Sünden (*εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν*) geſchehe.[637] Und um ſofort auf den Einwurf reformierterſeits Rückſicht zu nehmen, daß das Getauftſein von vielen zu fleiſchlicher Sicherheit gebraucht werde: Petrus hat ſeit dem erſten Pfingſttage manchen Mißbrauch der Taufe erlebt ſeitens ſolcher, die entweder die Taufgnade überhaupt nicht glaubten oder doch von derſelben durch Unglauben wieder abfielen.[638] Trotzdem biegt Petrus nicht ab in das reformierte Lager. Er ſagt nicht mit Böhl und allen alten und neuen Reformierten: Die Taufe wäſcht

---

633) Inst. III, 24. 8.

634) Cap. XX; bei Niemeyer, S. 195: Utilitas, quam ex sacramentis percipimus, ad tempus, quo ea nobis administrantur, minime restringi debet, perinde acsi visibile signum, dum in medium profertur, eodem secum momento Dei gratiam adveheret.

635) De sacramentis; bei Niemeyer, S. 161: Cur illic [in den Sakramenten] quaerendum esse *Christum* dicis? Intelligo non esse visibilibus signis inhaerendum, *ut salutem inde petamus.*

636) Apoſt. 20, 32. 637) Apoſt. 2, 38.

638) Apoſt. 5, 1 ff. (Ananias und Sapphira); 8, 13 ff. (Simon).

die Sünde nicht ab und macht nicht selig.[639] Petrus fährt vielmehr fort, in seinem ersten Briefe von der Taufe zu lehren: σώζει βάπτισμα, die Taufe macht selig.[640] Ebenso machten die Apostel die traurige Erfahrung, daß nicht alle Hörer des Wortes gläubig wurden. Paulus berichtet uns ausdrücklich: „Der Glaube ist nicht jedermanns Ding.“[641] Aber trotzdem trennen die Apostel nicht die Wirkung des Glaubens und der Wiedergeburt vom äußeren Wort. Sie sagen nicht mit Zwingli: Tractus internus *immediate* operantis est Spiritus,[642] auch nicht mit Shedd: "The influence of the Holy Spirit is directly upon the human spirit, and is independent even of the Word."[643] Sie bleiben vielmehr dabei, daß Glaube, Wiedergeburt und Geist durch das äußere Wort kommen.[644] Kurz, wie die Apostel lehren, daß das äußere Wort des Evangeliums und die visibilia signa der Sakramente die Gnade Gottes oder die Vergebung der Sünden für uns Menschen herbeibringen, so verweisen sie auch in praktischer Anwendung dieser Lehre die nach der Gnade Fragenden auf diese äußeren Dinge als auf die von Gott geordneten Mittel, an die der Glaube sich zu halten habe. Wir können daher nicht umhin zu urteilen, daß die reformierten Theologen und Bekenntnisschriften Mißweisungen erteilen, wenn sie die Seelen anleiten, im Wort und in der Taufe die Gnade und die Seligkeit nicht zu suchen.

Die reformierte Theologie kommt durch ihre Gnadenmittellehre in eine ganz wunderliche Situation. Indem sie für eine unmittelbare Mitteilung der seligmachenden Gnade eintritt, erklärt sie die ganze in der Schrift gelehrte Methode der Heilsaneignung für einen Mißgriff auf seiten Gottes. In einer ähnlichen Situation befand sich die reformierte Theologie auch bei der Lehre von Christi Person und Werk durch die Behauptung, daß die menschliche Natur Christi nicht Organ für die Handlungen der göttlichen Natur sein könne. Was das Organverhältnis der menschlichen Natur Christi betrifft, so steht nach der Schrift die Sache so, daß der Sohn Gottes im Fleisch, das ist, in der menschlichen Natur, erschienen ist, um durch die in der menschlichen Natur vollbrachten Werke die Werke des Teufels zu zerstören.[645] Nach Gottes Ansicht ist demnach die

639) Böhl, Dogmatik, S. 558. 560.
640) 1 Petr. 3, 21.
641) 2 Thess. 3, 2.
642) Opera IV, 125.
643) *Dogmatic Theology*, II, 501.
644) Röm. 10, 14–17; 1 Petr. 1, 23; Gal. 3, 2.
645) 1 Joh. 3, 8.

menschliche Natur Christi ein ganz geeignetes Mittel, wodurch das göttliche Werk der Welterlösung sich vollzieht. Dazu sagt die reformierte Christologie nein. Sie behauptet, daß die menschliche Natur Christi nimmermehr Organ für göttliche Handlungen und Wirkungen sein könne, und daß daher das Handeln oder Wirken (actio, operatio) der göttlichen Natur Christi von seiner menschlichen Natur zu trennen sei. Wir hörten: "Omnipresence and omniscience are not attributes of which a creature can be made the organ." [646] Damit wird tatsächlich die Annahme der menschlichen Natur seitens des Sohnes Gottes für eine verfehlte Maßregel erklärt. Eine ähnliche Kritik einer göttlichen Maßregel kommt bei der reformierten Gnadenmittellehre heraus. Nach der Schrift steht es so, daß Gott, nachdem er durch Christum die Welt mit sich selbst versöhnt hat, nun in der Welt sein Wort verkündigen und die Taufe vollziehen heißt, damit die Menschen aus diesen Mitteln und durch diese Mittel gläubig oder wiedergeboren und also der von Christo erworbenen Gnade teilhaftig werden. Nach göttlicher Ansicht sind also Wort und Taufe ganz geeignete Medien der Gnadenmitteilung und Gnadenwirkung. Die reformierte Theologie ist der entgegengesetzten Ansicht, indem sie erklärt: "There is here no place for the use of means", "Nothing intervenes between the volition of the Spirit and the regeneration of the soul".[647] Tractus internus *immediate* operantis est Spiritus.[648] Dux vel vehiculum Spiritui non est necessarium.[649] „Die Sakramente wirken nicht die durch sie bezeichnete Gnade in uns. Gnade mitteilen kann nur der Heilige Geist." [650]

Wo steckt der Fehler? Wodurch kommt die reformierte Theologie in diese üble Situation, daß sie dem Ja der Schrift ein direktes Nein entgegensetzt? Es kommt dies daher, daß die reformierte Theologie, wie in ihrer Christologie, so auch in ihrer Gnadenmittellehre von der Idee des absoluten Gottes, der an keine Mittel gebunden sein könne, beherrscht wird. Hinter der reformierten Gnadenmittellehre steht der rationalistische, außerhalb der Schrift gelegene Gedanke, daß die göttliche Allmachtswirkung, die doch zur Hervorbringung des Glaubens und der Wiedergeburt erforderlich sei, nicht durch Mittel sich vollziehen könne. Diesen Ge-

646) Hodge, *Syst. Theology*, II, 417. 647) Hodge, a. a. O., S. 685. 684.
648) Zwingli, De providentia. Opp. IV, 125.
649) Zwingli, Fidei ratio. Niemeyer, S. 24.
650) Böhl, Dogmatik, S. 550.

danken rückt unter den neueren reformierten Theologen besonders Charles Hodge in den Vordergrund. Er sagt: "If this one point be determined, namely, that efficacious grace is the *almighty power* of God, it decides all questions in controversy on this subject." [651] Daraufhin behauptet er: "Regeneration itself, the infusion of a new life into the soul, is the immediate work of the Spirit. There is here no place for the use of means." [652] Er meint, man könne sich alles Bücherschreiben ersparen. Um in der Gnadenmittellehre zurechtzukommen, sei es nur nötig, diesen einen Gedanken festzuhalten, daß die Wiedergeburt eine Wirkung der göttlichen Allmacht sei. Er sagt: "Volumes have been written on the contrary hypothesis; which volumes lose all their value if it be once admitted that regeneration, or effectual calling, is the work of *omnipotence.*" Dazu ist zu sagen: Freilich ist es unleugbar, daß der christliche Glaube oder die Wiedergeburt nur durch göttliche Allmachtswirkung entsteht. Das lehrt die Schrift. Das lehrt auch besonders entschieden Luther, indem er z. B. sagt: „Wenn Gott den Glauben schafft im Menschen, so ist es ja so ein groß Werk, als wenn er Himmel und Erde wieder schaffte." [653] Das ist auch wider alle Formen des Synergismus festzuhalten. Aber daß deshalb Glaube und Wiedergeburt ohne Mittel in Existenz treten sollten, ist ein reiner Menschengedanke. Die Schrift lehrt beides, sowohl daß Glaube und Wiedergeburt eine Wirkung der göttlichen Allmacht ist, als auch, daß diese Wirkung sich durch die äußeren Mittel des Wortes und der Taufe vollzieht. Aber nun hat die reformierte Theologie sich auf den Unmittelbarkeitsgedanken festgelegt. Dieser Gedanke ist das *πρῶτον ψεῦδος*, von welchem aus die Schriftaussagen über die Gnadenmittel umgedeutet werden. Wenn die Schrift sagt *διά* und *ἐκ*, durch das Wort und aus dem Wort, durch die Taufe und aus der Taufe, so muß „durch" nicht „durch" und „aus" nicht „aus", sondern „ohne", höchstens „neben", besides, the attending circumstance, bezeichnen. Und wenn die Schrift das Wort und die Taufe geradezu ins Subjekt stellt und sagt: Das Wort tut (עָשָׂה), was Gott gefällt, [654] das Wort ist wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt, [655] das Wort ist das Licht, [656] das Wort ist das Schwert des Geistes [657] und: die Taufe macht selig,

651) A. a. O., S. 683.
652) A. a. O., S. 685.
653) St. L. IX, 972.
654) Jes. 55, 11.
655) Jer. 23, 29.
656) 2 Petr. 1, 19; Ps. 119, 105.
657) Eph. 6, 17.

σώζει,[658]) so muß das heißen: Wort und Taufe bilden äußerlich ab, was der Geist vorher oder nebenher ohne Mittel innerlich wirkt, nämlich die unmittelbare innerliche Erleuchtung des Geistes, die unmittelbare innerliche Abwaschung der Seele durch den Geist und das Blut Christi.

Es gibt für die reformierte Gnadenmittellehre auch nicht einen Schein des Schriftbeweises. Prüfen wir die versuchten Schriftbeweise, so tritt zutage, daß wir es stets mit petitiones principii zu tun haben, das heißt, es wird als bewiesen, als von vorneherein feststehend angenommen, daß der Heilige Geist kein vehiculum nötig habe, ja, daß es Gott an seine Ehre gehe, wenn seine Gnadenwirksamkeit (efficacious grace) an die Gnadenmittel gebunden werde. Nach diesem menschlichen Postulat werden dann die einzelnen Schriftstellen exegesiert. Wo in der Schrift des Heiligen Geistes oder Gottes Wirksamkeit erwähnt wird, wird auf unmittelbare Wirksamkeit geschlossen, selbst wenn sofort danebensteht, daß die Wirksamkeit durch das Wort oder durch das Wasser sich vollziehe. Ferner: Wo in der Schrift davon die Rede ist, daß kein Mensch dem andern und kein Mensch sich selbst den Glauben geben könne, sondern der natürliche Mensch tot in Sünden ist, und daher seine Bekehrung in einer Wiedergeburt, in einer Erweckung vom geistlichen Tode durch göttliche Allmachtswirkung besteht, da wird abermal die unmittelbare Wirksamkeit eingestellt. Und in dieser Art und Weise, einen „Schriftbeweis" zu führen, stimmen alle Gnadenmittelbestreiter überein, einerlei ob wir bei den Zwickauer Propheten oder bei Zwingli oder bei Calvin oder bei Beza oder bei Böhl oder bei Hodge, Shedd oder Macpherson nachsehen.

Bei Alexander Hodge[659]) finden wir die reformierten „Schriftbeweise" kurz zusammengestellt. Auf die Frage: "What arguments go to show that there is an *immediate* influence of the Spirit on the soul, *besides* that which is exerted through the truth?" [660]) antwortet er mit den folgenden sechs Schriftbeweisen, die

658) 1 Petr. 3, 21.

659) *Outlines of Theology*, S. 338 f.

660) Unter "truth" verstehen diese Reformierten das Wort der Wahrheit oder das Wort des Evangeliums. So Shedd, *Dogmatic Theol.*, II, 509, indem er hinzufügt, daß durch das Wort der Wahrheit die Wiedergeburt nicht geschehe. Richtig dagegen Barnes zu 1 Petr. 1, 23: "It is the uniform doctrine of the Scriptures that divine *truth* is made the instrument of quickening the soul into spiritual life." Shedd aber erlaubt sich l. c. die folgende Exegese:

wir hierhersetzen: *"1st.* The influence of the *Spirit* is distinguished from that of the *Word."* Um dies als Schriftlehre zu erweisen, ist primo loco auf Joh. 6, 45. 64. 65 hingewiesen. An dieser Stelle aber ist nur gesagt, daß das Kommen zu Christo nicht in des Menschen Macht stehe (V. 44), sondern alle, die tatsächlich zu Christo kommen, von Gott gelehrt sind, V. 45. Derselbe Gedanke ist V. 64. 65 ausgedrückt: „Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von meinem Vater gegeben." So wenig ist hier — was A. Hodge doch beweisen will — von einem *"immediate* influence of the Spirit" und von einer Wirkung "besides", neben dem Wort die Rede, daß vielmehr das gerade Gegenteil, nämlich die Wirkung durch das Wort, sehr nachdrücklich gelehrt wird. Christus erklärt V. 63 ausdrücklich: „Die Worte (*τὰ ῥήματα*), die ich rede, die sind Geist und sind Leben." Und Petrus hat diese Belehrung Christi über die an das Wort gebundene Wirksamkeit des Heiligen Geistes auch richtig verstanden. Er antwortet auf die Frage Christi: „Wollt ihr auch weggehen?" V. 68: „HErr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." *"2d.* A *divine* influence is declared to be necessary to the reception of the truth." Es ist auf Ps. 119, 18 verwiesen, wo es heißt: „Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz!" Hier ist allerdings gelehrt, daß die Öffnung der Augen für die Wahrheit des göttlichen Wortes Gottes Wirkung sei. Aber nichts ist von einer unmittelbaren Wirkung gesagt. Im Gegenteil; in demselben Psalm ist gelehrt, daß die Öffnung der Augen für das Wort durch das Wort selbst geschehe, V. 104. 105: „Dein Wort macht mich klug" und: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege." *"3d.* Such an internal operation on the heart is attributed to God." Wieder dieselbe Sachlage! Es wird auf Phil. 2, 13 verwiesen: „Gott ist's, der in euch wirket beide das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen." Nach dieser Stelle ist allerdings das Wollen und Vollbringen sehr entschieden als Gottes Wirkung gelehrt. Aber von einer unmittelbaren Wirkung, die Alexander Hodge aus der Stelle be-

---

wenn es Jak. 1, 18 und 1 Petr. 1, 23 heiße, daß die Wiedergeburt „durch das Wort der Wahrheit" (*λόγῳ ἀληθείας*) und „durch das Wort Gottes" (*διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ*) geschehe, so heiße das nur: "under the Gospel dispensation" oder "under the Christian dispensation". Zu 1 Petr. 1, 23 bemerkt Shedd noch insonderheit: "The 'Word of God,' here, is not 'the incorruptible seed' itself from which the birth proceeds. The Holy Ghost is this."

weisen will, steht nichts da. Vielmehr bindet der Apostel auch im Philipperbriefe die göttliche Wirkung zur Seligkeit so sehr an das Wort, daß er sich noch darüber freut, wenn Christus auch „um Hasses und Haders willen“ (*διὰ φθόνον καὶ ἔριν*) gepredigt wird, Kap. 1, 15 ff. "*4th.* The gift of the *Spirit* is distinguished from the gift of the Word." Wiederum derselbe Mißbrauch eines Schriftwortes! Es wird auf die Worte Christi Joh. 14, 16 verwiesen: „Ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben.“ Aber Christus nennt hier den Heiligen Geist einen andern Tröster im Unterschiede von seiner, des Sohnes Gottes, Person, nicht im Unterschiede von seinem Wort. Vielmehr sagt Christus in derselben Rede, daß der Heilige Geist sein Trösteramt durch die Worte Christi ausrichten werde, V. 26: Der Heilige Geist wird „euch erinnern alles des, das ich euch gesagt habe“. "*5th.* The nature of this influence is evidently different from that effected by the truth, Eph. 1, 19; 3, 7. And the effect is called a 'new creation,' 'new birth,' etc., etc." An der zuerst zitierten Stelle steht allerdings, daß wir durch Gottes Allmacht, „nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke“, also durch einen Schöpferakt Gottes, glauben. Aber was nicht dasteht, ist, daß dieser Schöpferakt sich ohne das Wort oder neben dem Wort vollziehe. Der Apostel Paulus weist diesen Gedanken ein für allemal zurück, wenn er sagt: „Wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? So kommt der Glaube aus der Predigt.“[661] An der zweiten von A. Hodge zitierten Stelle, Eph. 3, 6. 7, ist ausdrücklich hinzugesetzt, daß die Teilhaberschaft der Heiden an Christo und seinem Reich vermittelt ist „durch das Evangelium“ (*διὰ τοῦ εὐαγγελίου*), dessen Diener der Apostel geworden ist. "*6th.* Man by nature is dead in sin, and needs such a direct intervention of supernatural power." Hier fehlt die Berufung auf eine Schriftstelle. Es wird auf Turretin verwiesen. Aber auch Turretin kann hier nicht helfen. Der Mensch ist allerdings tot in Sünden, und nur durch eine übernatürliche Kraft kommt er zum Glauben an das Evangelium. Aber daß diese Kraft sich „direkt“ oder „unmittelbar“ betätige, ist eine menschliche Meinung, die ohne Schrift aufgebracht ist und wider die Schrift festgehalten wird auf Grund des rationalistischen Kanons, daß dem Heiligen Geist bei seiner Wirkung zur Seligkeit der Menschen

661) Röm. 10, 14. 17.

ein „Wagen“ weder nötig noch anständig sei. Die Reformierten täuschen sich nur, wenn sie sich für ihre Gnadenmittellehre auf die Schrift berufen. Sie haben diese Lehre nicht aus der Schrift. Die Schriftaussagen: „Der Glaube kommt aus der Predigt“, „durch der Apostel Wort“ und: „wiedergeboren durch das Wort“ „aus Wasser und Geist“, „Gott machte uns selig durch das Bad der Wiedergeburt“, „Ihr habt den Geist empfangen durch die Predigt vom Glauben“ — diese Schriftaussagen rufen in keinem Menschengeist, auch nicht im Geist der Reformierten, die Vorstellung hervor, daß der Glaube, die Wiedergeburt, der Geist unmittelbar, neben oder ohne Wort und Taufe, gewirkt oder empfangen werden. Die Reformierten sind auf diese Lehre gekommen, weil sie, wie in der Christologie, in die Hände eines gewaltigen Tyrannen gefallen sind. Der Tyrann in der Christologie ist das menschliche Axiom: „Finitum non est capax infiniti.“ Der Tyrann in der Gnadenmittellehre ist das Axiom: “Nothing intervenes between the volition of the Spirit and the regeneration of the soul.” Unter der Herrschaft dieses Tyrannen deuten sie die Schriftaussagen. Die unausbleibliche Folge ist, daß alle versuchten Beweise den Charakter von Scheinbeweisen annehmen.

Dies gilt auch von einem Analogiebeweis Calvins, der sich wie eine Art ewiger Schade in der reformierten Theologie fortgeerbt hat. Wir meinen den Analogiebeweis von dem leiblich Blinden, der ohne Licht nicht sehen kann. Calvin sagt: „Vergeblich würde das Licht den Blinden sich darbieten, wenn nicht jener Geist des Verständnisses die Augen des Verstandes (mentis) öffnen würde, so daß man ihn [den Heiligen Geist] mit Recht den Schlüssel nennen kann, wodurch des Himmelreichs Schätze uns erschlossen werden, und seine Erleuchtung unsers Verstandes Sehkraft.“ [662] Dieser Analogiebeweis gefällt auch den neueren reformierten Theologen. Macpherson zitiert [663] die eben angeführten Worte Calvins und nennt “the position taken by Calvin a most reasonable and thoroughly consistent one”. Auch Hodge kommt wiederholt auf diesen Beweis für die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes zurück: “We may admit,” sagt er, “the value and absolute necessity of

662) Inst. III, 1, 4: Frustra caecis lux se offerret, nisi Spiritus ille intelligentiae aperiret mentis oculos, ut rite clavem vocare queas, qua coelestis regni thesauri nobis reserantur, eiusque illuminationem mentis nostrae aciem ad videndum.

663) *Christian Dogmatics.* Edinburgh, 1898, p. 425.

light, while we deny *that light can open the eyes of the blind*" und: "Men see by the light. Without light vision is impossible. Yet the eyes of the blind are not opened by means of the light."[664] Ebenso Shedd.[665] Und doch liegt in diesem von der Wirksamkeit des natürlichen Lichts hergenommenen Beweis eine Täuschung vor. Freilich hilft einem leiblich Blinden ein von außen an ihn herangebrachtes natürliches Licht nicht. Der Blinde kann ja das Licht nicht sehen. Wenn es aber im Falle des leiblich Blinden ein Licht gäbe, das, obwohl nur von außen an ihn herangebracht, die Sehkraft oder das Gesicht bei ihm wirkte, so wäre ihm durch ein solches Licht geholfen. Ein so beschaffenes geistliches Licht ist aber nach der konstanten Lehre der Schrift das Wort des Evangeliums. Christi Predigt hat den Zweck, „zu predigen den Blinden das Gesicht" (*κηρύξαι τυφλοῖς ἀνάβλεψιν*),[666] und Paulus wird mit dem Evangelium unter die Heiden gesandt, „aufzutun ihre Augen" (*ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν*).[667] Der Glaube im Herzen ist das Gesicht der vorher geistlich Blinden. Der Glaube aber kommt durch das Wort Gottes, sowohl durch das gehörte[668] als durch das gelesene.[669] Calvin und alle, die seinen Beweis ohne Prüfung übernommen haben, täuschen sich also durch eine petitio principii. Sie sollen und wollen beweisen, daß die geistliche Erleuchtung der geistlich Blinden nicht durch das Wort der Wahrheit, das Evangelium, kommen könne. Um dies zu beweisen, erlauben sie sich den Gedankengang: wie das natürliche Licht dem leiblich Blinden nicht die Augen öffnet, so gibt auch das geistliche Licht des Wortes Gottes nicht den geistlich Blinden das Gesicht, das heißt, sie nehmen als bereits bewiesen an, daß die geistliche Erleuchtung nicht durch das Wort des Evangeliums kommen könne. Wenn sie nicht a priori von diesem Gedanken beherrscht wären, könnten sie gar nicht auf den Gedanken kommen, das natürliche Licht in seiner Wirkung als Analogon für die Wirkung des geistlichen Lichts des Wortes Gottes zu verwenden.

Wir haben andere Argumente, welche für eine Geisteswirkung außer und neben den Gnadenmitteln vorgebracht werden, schon früher rezensiert.[670] Hier weisen wir auf die Hauptargumente noch-

664) *System. Theol.*, II, 700. 685. Ebenso l. c., p. 703. 714.
665) *Dogmatic Theol.*, II, 506 f.
666) Luk. 4, 18.
667) Apost. 26, 18.
668) Joh. 17, 20; Röm. 10, 15—17; Joh. 20, 31.
669) Joh. 20, 31; 1 Joh. 5, 13.
670) S. 151 ff.

mals zurück unter dem Gesichtspunkt, daß in denselben eine *petitio principii* und somit eine Selbsttäuschung vorliegt. Man sagt, der seligmachende Glaube müsse sich auf Christum selbst, nicht auf die Gnadenmittel gründen. Bei diesem Argument, das den Reformierten, den Enthusiasten aller Schattierungen und den neueren „Erlebnistheologen" gemeinsam ist, wird aber als bewiesen angenommen, daß sich der Glaube außer und neben den Gnadenmitteln auf Christum gründen könne und solle. Nach der Schrift aber steht es so, daß der Glaube an Christum nur durch den Glauben an Christi Wort möglich ist[671]) und ohne das Hangen an dem Wort Christi in das Gebiet der Einbildung gehört.[672]) Das so reichliche Schelten über das Hangen am „toten Buchstaben" ändert nichts an der Tatsache, daß man entweder am Wort Christi oder überhaupt nicht an Christo, sondern an sich selbst und seinen eigenen Gedanken hängt. — Man sagt ferner, es gelte, die Ehre Gottes zu wahren. Es sei unerträglich, den Gnadenmitteln oder gar Menschen, die die Gnadenmittel handhaben, eine Wirkung zuzuschreiben, die doch Gott allein zukomme. Dies Argument findet sich bei allen Reformierten, von Zwingli an bis auf die neueste Zeit, und dies Argument wird zu der Anklage benutzt, daß durch die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln die Gnaden- und Allmachtswirkung Gott genommen und äußeren Mitteln gegeben, jedenfalls zwischen Gott und den Mitteln geteilt werde. Charles Hodge erlaubt sich in seiner Beschreibung der lutherischen Lehre, nach welcher die Wirksamkeit des Heiligen Geistes an das Wort Gottes gebunden sei, die folgenden Sätze: "This theory cuts us off from all intercourse with the *Spirit* and all dependence upon *Him* as a personal voluntary agent." "God has given opium its narcotic power, and arsenic its power to corrode the stomach, and left them to men to use or to abuse as they see fit. Beyond giving them their properties, *He has nothing to do with the effects which they produce.* So the *Spirit* has nothing to do with the conviction, conversion, or sanctification of the people of God, or with illuminating, consoling, or guiding them, beyond once for all giving His Word divine power. There it is: men may use or neglect it as they please. The *Spirit* does not incline to use it. *He* does not open their hearts, as He opened the heart of Lydia, to receive the Word. *He* does not enlighten their eyes to

671) Joh. 8, 31. 32; 17, 20. 672) 1 Tim. 6, 3 ff.

see wondrous things out of the Law."[673] Das ist allerdings eine böse Anklage, und Hodge scheint sie bona fide zu erheben. Aber auch bei diesem Argument bewegt sich der spiritus enthusiasticus lediglich in einer petitio principii. Er nimmt als a priori feststehend an, daß der Heilige Geist, wenn er seinen göttlichen Anstand wahren und die göttliche Wirkung in der Hand behalten wolle, auf den „Wagen" verzichten müsse und seine Wirksamkeit nicht an die Gnadenmittel binden dürfe. Näher: die reformierte Theologie nimmt an, daß der Spiritus *Dei* nicht so durch Mittel wirken könne, daß dabei die Wirkung ihm, dem Geist Gottes, eigen bleibt. Nach der Schrift aber steht es so, daß bei der göttlichen Wirkung, die sich durch die Gnadenmittel vollzieht, die gnädige und allmächtige Wirkung Gott allein bleibt, aber die ganze göttliche Wirkung sich durch die Gnadenmittel vollzieht. Es findet weder eine Loslösung der göttlichen Wirkung von Gott noch eine Verteilung der göttlichen Wirkung zwischen Gott und den Gnadenmitteln statt. Gott wirkt das Ganze, und die Gnadenmittel wirken das Ganze. Dies bringen die Schriftaussagen zum Ausdruck: Gott macht selig,[674] und das Wort und die Taufe machen selig;[675] der Glaube kommt aus Gottes Allmachtswirkung[676] und aus dem gepredigten Wort;[677] der Geist macht lebendig,[678] und die Worte, die Christus redet, sind Geist und sind Leben;[679] die Christen sind von Gott gezeugt,[680] und Paulus hat den Onesimus und die Korinther gezeugt, nämlich durch das Evangelium, *διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα*.[681] Auf eine petitio principii kommt es auch hinaus, wenn die reformierten Theologen auf die Tatsache verweisen, daß nicht alle Hörer des Wortes gläubig werden, und damit bewiesen zu haben meinen, daß die göttliche Wirkung zur Hervorbringung des Glaubens als vom äußeren Wort getrennt zu denken sei.[682] Hierbei wird nämlich als bewiesen angenommen, daß der Unglaube derer, die unter dem Schall

673) *Systematic Theol.*, III, 482. Vgl. auch II, 656 f. Nebenbei schreibt Hodge der lutherischen Kirche auch die synergistische Lehre zu: "The reason why one man is saved and another not is simply that one resists the supernatural power of the Word *and another does not.*" "The difference is *in the moral state* of those to whom the Word is presented."

674) 2 Tim. 1, 9. 675) Apost. 11, 14; Jak. 1, 21; 1 Petr. 3, 21.
676) Eph. 1, 19. 677) Röm. 10, 17. 678) Joh. 6, 63 a.
679) Joh. 6, 63 b. 680) Joh. 1, 13. 681) Philemon 10; 1 Kor. 4, 15.
682) Zwingli, Opera IV, 125; Calvin zum Consensus Tigurinus; bei Niemeyer, S. 209.

des Wortes ungläubig bleiben, auf einen Mangel der göttlichen Gnadenwirksamkeit im Wort zurückzuführen sei. Die Schrift lehrt aber sehr ausdrücklich, daß die göttliche Wirksamkeit zur Hervorbringung des Glaubens sich auch auf die erstrecke, welche unter dem Schall des Wortes ungläubig bleiben. „Ich habe euch versammeln wollen — und ihr habt nicht gewollt." [683] „Ihr widerstrebet (*ἀντιπίπτετε*) allezeit dem Heiligen Geist, wie eure Väter, also auch ihr." [684] Die Sache steht daher so: Wird die Tatsache, daß viele Hörer des Worts ungläubig bleiben, im Lichte der Schrift und nicht unter dem reformierten Gesichtswinkel einer unmittelbaren und unwiderstehlichen Geisteswirkung betrachtet, so beweist sie nicht die Trennung, sondern die Verbindung der gratia efficax mit dem äußeren Wort Gottes.

Hier ist vielleicht der beste Platz, daran zu erinnern, daß die ganze Terminologie, wonach reformierte Theologen zwischen "common grace" und "efficacious grace" unterscheiden, nur dazu angetan ist, sich selbst und andern den wahren Sachverhalt zu verdecken. Alexander Hodge antwortet zwar auf die Frage: "How does *common* differ from *efficacious* grace?" sehr bestimmt: *"1st.* As to its *subjects.* All men are more or less the subjects of the one; only the elect are subjects of the other." [685] Aber diese Terminologie erweist sich als unberechtigt, sobald wir sie an der Schrift prüfen. Die Schrift beschränkt die zum Glauben und zur Seligkeit „wirksame Gnade" nicht auf die Auserwählten, sondern dehnt sie ausdrücklich auch auf die Verlorengehenden aus. [686] Man belehrt uns reformierterseits weiter dahin, daß die Wirkungen der common grace, die auch den Verlorengehenden zuteil werden, auf dem natürlichen Gebiet bleiben. "The moral and religious effects ascribed to it [scil. to common grace] never arise above, so to speak, the *natural* operations of the mind. The knowledge, the faith, the conviction, the remorse, the sorrow, and the joy, which the Spirit is said to produce by these common operations, are all *natural* affections or exercises, *such as one man may measurably awaken in the minds of other men."* [687] Aber diese Behauptung widerspricht abermals der Schrift. Die Schrift sagt auch von sol-

683) Matth. 23, 37.
684) Apost. 7, 51.
685) *Outlines*, p. 337. So auch Charles Hodge, II, 675. 683 ff.
686) Apost. 13, 46; 7, 51; Matth. 23, 37.
687) Charles Hodge II, 674; Alexander Hodge, *Outlines*, p. 337.

chen, die verloren gehen, daß sie die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben und durch Christi Blut geheiligt wurden.[688]) Sodann ist auch darauf hinzuweisen, daß mit dem Ausdruck common grace alle diejenigen sich selbst und andere täuschen, die wie Charles Hodge Christi Verdienst ausdrücklich auf die Auserwählten beschränken.[689]) Wenn das von Christo gezahlte und von Gott angenommene Lösegeld ("the ransom paid and accepted") nicht für alle Menschen Geltung hat, so gibt es überhaupt keine *common* grace, das heißt, eine auf alle Menschen sich erstreckende Gnade. Daher liegt auf der Hand, daß die ganze Terminologie, wonach zwischen common grace und efficacious grace unterschieden wird, nicht dem Gebiet der schriftgemäßen Belehrung, sondern dem Gebiet der menschlichen Selbsttäuschung angehört. Es liegt nur eine Spielerei mit Worten vor.

In einer zusammenfassenden Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre ist auch auf die verderblichen Folgen hinzuweisen, die notwendig eintreten, wenn wir Menschen von der göttlichen Ordnung der Gnadenmittel uns loszumachen suchen, das ist, eine göttliche Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung zur Seligkeit außer und neben den Gnadenmitteln annehmen. Wir stellen früher Gesagtes zusammen und führen einige Punkte weiter aus.

Wir Menschen können uns weder im Reich der Natur noch im Reich der Gnade ungestraft von der göttlichen Ordnung losmachen. Was das Reich der Natur betrifft, so ist allgemein anerkannt, daß jede Verletzung der „Naturgesetze" die Strafe in sich selbst trägt. Versuchen wir im Reich der Gnade uns von den göttlich geordneten Gnadenmitteln loszumachen, so wird genau alles auf den Kopf gestellt. Alle christlichen Begriffe, die bei dem Glauben und Leben eines Christen in Betracht kommen: die seligmachende Gnade, der seligmachende Glaube, die Gnaden- und Seligkeitsgewißheit, die Gemeinschaft mit Gott und Christo, das Zeugnis des Heiligen Geistes — alle diese Begriffe werden in ihr Gegenteil verkehrt. An die Stelle der seligmachenden Gnade Gottes, das ist, an die Stelle der gnädigen Gesinnung Gottes in Christo, favor Dei propter Christum, setzen wir eine unmittelbare Gnadenwirkung im Menschen, eine gratia infusa, die aber eine Einbildung ist, weil sich der Heilige Geist mit einer unmittelbaren Eingießung der Gnade nicht abgibt. An die Stelle des seligmachenden Glaubens, der stets nur vis-à-vis des

688) Hebr. 10, 26. 29.

689) *Syst. Theol.*, II, 323.

Wortes des Evangeliums entsteht und besteht, tritt eine menschliche Erregung auf Grund einer eingebildeten unmittelbaren Geisteswirkung. An die Stelle der Glaubensgewißheit von der Gnade und der Seligkeit, die der Heilige Geist immer nur auf dem Wege des Glaubens an die in den Gnadenmitteln dargebotene Vergebung der Sünden wirkt, tritt der menschliche Entschluß, man kann sagen: ein Eigensinn, sich auf Grund eingebildeter Gnadenwirkungen die Gotteskindschaft zuzuschreiben, ein Entschluß, der kläglich zusammenbricht und als Selbsttäuschung offenbar wird, sobald es zu wirklicher Sündenerkenntnis mit den terrores conscientiae kommt. Ebenso tritt an die Stelle einer wirklichen persönlichen Gemeinschaft mit Gott eine menschliche Einbildung. So gewiß nach der Schrift die Gemeinschaft mit Christo und Gott nur durch den Glauben an Christi Wort vermittelt wird, so gewiß ist ein Verkehr mit Gott auf angeblich unmittelbarer Geisteswirkung nicht ein Verkehr mit Gott, sondern ein Verkehr mit sich selbst und ein Spielen mit eigenen Gedanken. Ebenso wird durch die Unmittelbarkeitstheorie an die Stelle des Zeugnisses des Heiligen Geistes ein quid pro quo gesetzt. Gottes Geist gibt unserm Geist dadurch innerlich Zeugnis von unserer Gotteskindschaft (testimonium Spiritus Sancti *internum*), daß er in unserm Herzen den Glauben an Gottes Zeugnis von seinem Sohne, das ist, den Glauben an das äußere Wort Gottes, wirkt. „Gottes Zeugnis ist das, das er gezeuget hat von seinem Sohn. Wer da glaubt an den Sohn Gottes, der hat solches Zeugnis in sich (*ἐν ἑαυτῷ*). Wer nicht Gott glaubt, der macht ihn zum Lügner; denn er glaubt nicht dem Zeugnis" (das äußere Wort ist gemeint), „das Gott zeuget von seinem Sohn."[690] Wer Gottes Zeugnis von seinem Sohn, das ist, das äußere Wort des Evangeliums, beiseiteschiebt, dem gibt nicht der Heilige Geist Zeugnis, sondern der stellt sich selbst ein Zeugnis über seinen Gnadenstand und seine Gotteskindschaft aus. Mit dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes, das durch den vom Heiligen Geist gewirkten Glauben an das Wort des Evangeliums vorhanden ist, geht auch das äußere Zeugnis des Heiligen Geistes, testimonium Spiritus Sancti *externum*, das in den guten Werken vorliegt, verloren. Gute Werke sind stets nur die Früchte des Glaubens, der durch das Wort des Evangeliums entstanden ist (*διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν*, scil. der Apostel, Joh. 17, 20) und darin seinen Be-

690) 1 Joh. 5, 9. 10.

stand hat. Einen Glauben, der außer und neben dem Wort gewirkt ist, gibt es nicht, also auch keine *Früchte* desselben. Kurz, sofern wir uns von den von Gott geordneten Gnadenmitteln losmachen und uns auf eine *unmittelbare* innere Erleuchtung und Gnadenwirkung stellen, wird das Christentum in einen haltlosen *Subjektivismus* verwandelt. Anstatt den Menschen auf den Felsengrund des Wortes Gottes zu stellen, stellen wir ihn auf sich selbst. Anstatt den Menschen auf einen außer ihm gelegenen Standort zu erheben, drücken wir ihn auf sein Ich zurück. Anstatt ihm den wirklichen Verkehr mit Christo und durch Christum mit Gott zu vermitteln, leiten wir ihn an, mit sich selbst und seinen eigenen Gedanken, Stimmungen und Bestrebungen zu verkehren. Dieser Subjektivismus ist fein und wissenschaftlich, aber auch grob und derb beschrieben worden.[691]

Noch auf eine *besondere Spezies der Selbsttäuschung* ist hinzuweisen, die mit der Annahme der unmittelbaren Geisteswirkung verbunden ist. Sie findet sich auf reformierter Seite sowohl bei den alten und neueren Theologen als auch in den reformierten Bekenntnisschriften. Es ist dies der Versuch, den Gnadenmitteln *die* Funktion zuzuweisen, daß sie das, was der Heilige Geist unmittelbar und innerlich wirke, äußerlich *abbilden, bestätigen* und *versiegeln*. Wenn die seligmachende Gnade, efficacious grace, auch nicht *durch* die Gnadenmittel komme, so leisteten die Gnadenmittel, sonderlich die Sakramente, doch den wichtigen Dienst, daß sie den unmittelbar Wiedergebornen oder Gläubiggewordenen die unmittelbare Gabe und Geistesmitteilung bestätigten, also *als echt testierten*.[692] Man ist mit Komplimenten, die

691) Man hat gesagt: Sofern wir uns vom äußeren Wort losmachen, können wir nicht hinaus über ein „Phantasiegebilde von Gott und Christus", über „Autosuggestion", über „Projektionen des eigenen Ich". Grob ist gesagt worden: Wir kommen nicht hinaus über den Mann, "who raised himself by his own bootstraps", über die Katze, die mit dem eigenen Schwanz spielt, über Münchhausen, der sich selbst und sein Pferd am eigenen Kopf aus dem Sumpfe zieht. Auch Luther will den Subjektivismus, der mit der Trennung des Geistes vom äußeren Wort eingeführt wird, charakterisieren, wenn er sich des bekannten derben Ausdrucks bedient: „Sie führen mich auf den Affenschwanz." (St. L. III, 1693.)

692) So heißen die Sakramente in reformierten Bekenntnisschriften (die Seitenzahlen nach Niemeyer), Heidelb. Kat., S. 407: „sichtbare heilige warzeichen und Sigill"; I. Helvet., S. 111: „Zeichen göttlicher Gnaden"; Catech. Genev., S. 160: externa divinae erga nos benevolentiae *testificatio*, quae visibili signo spirituales gratias *figurat*, ad *obsignandas* cordibus nostris Dei promissiones; Consens. Tigurinus, S. 193: Der vornehmste Zweck der Sakramente ist, ut per ea nobis gratiam suam *testetur* Deus, *repraesentet* atque *obsignet*.

man in dieser Beziehung den Gnadenmitteln macht, so wenig sparsam, daß sowohl die alten als auch die neueren Reformierten an diesem Punkt beredt werden. Obwohl Zwingli „in der Schrift nie gelesen hat", daß die Sakramente Gnade und Geist herbeibringen,[693] so will er doch bereitwilligst zugeben (er sagt: volens ac libens admitto), „daß die Sakramente zu einem öffentlichen Zeugnis (testimonium publicum) der Gnade gegeben werden, die jeder einzelne vorher hat".[694] Genau so Calvin. Obwohl auch Calvin nichts davon wissen will, daß Gnade und Geist durch die Sakramente als durch Gefäße und Wagen (ceu vasculis et plaustris) herbeigebracht werden, so lobt er doch zugleich mit vielen Worten an den Sakramenten, daß sie als Pfänder und Wahrzeichen (arrhae et tesserae) die Gnade als echt bestätigen, die der Heilige Geist den Auserwählten durch innere Wirkung verleihe, und Calvin meint, wenn so von den Sakramenten gelehrt werde, „so werde die Würde derselben herrlich gepriesen, ihr Gebrauch klar angezeigt und ihr Nutzen reichlich gerühmt".[695] Ebenso Böhl. Er versichert uns zunächst mit großer Entschiedenheit, daß durch eine solche Einrichtung wie die Taufe nicht die Sünde abgewaschen und die Wiedergeburt gewirkt werden könne. Er sagt: „Das Wasser" (der Taufe) „kann solche hohe Dinge nicht tun."[696] Dann betont er aber ebenso entschieden, daß die Taufe ein „Zeichen", ja „ein deutlicher Beweis" dafür sei, daß Gott willens sei, uns durch Christi Blut und Geist innerlich von Sünden abzuwaschen. Die Taufe sei „*signum* ablutionis". „Wie das Wasser uns reinigt vom äußerlichen Schmutz, also reinigt uns Christi Blut und Geist von allen unsern Sünden."[697] Auch das Wort des Evangeliums läßt Böhl nicht Medium der Sündenvergebung und der Geisteswirkung sein, sondern er macht es zu einem Zeichen der vorher unmittelbar gewirkten Frömmigkeit. Er sagt: „Nur diesen durch den Heiligen Geist leben-

---

693) Fidei ratio; Niemeyer, S. 24. 694) A. a. O., S. 25.
695) Inst. IV, 14, 17. 696) Dogmatik, S. 560.
697) A. a. O., S. 558. Dabei verweist Böhl nur auf Apost. 22, 16; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5, ohne die Stellen abdrucken zu lassen. Hätte er die Schriftstellen abdrucken lassen, so wäre damit seine Zeichentheorie widerlegt gewesen. Die Stellen sagen nicht vom Wasser der Taufe, daß es vom äußerlichen Schmutz reinige, sondern im Gegenteil, daß es die Sünden abwasche, von Sünden reinige und selig mache: Apost. 22, 16: „Laß dich taufen und abwaschen deine Sünden"; Eph. 5, 26: Christus hat die Kirche gereinigt „durch das Wasserbad im Wort"; Tit. 3, 5: Gott „machte uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes".

dig Gemachten gelten jene Zusicherungen JEsu, daß das Wort sie reinige"; „wo es [das Wort] mit gleichartigen, vom Heiligen Geist in der Wiedergeburt" (unmittelbar) „erleuchteten Persönlichkeiten zusammentrifft, da kann dieses Schriftwort seines Eindrucks auf solche nicht verfehlen." [698] Kurz, die Reformierten suchen das Defizit in ihrer Gnadenmittellehre dadurch zu decken, daß sie die von Gott geordneten Gnadenmittel, insonderheit die Sakramente, für äußere Zeichen, Abbilder und somit für Echtheitsstempel der inneren, unmittelbar überkommenen Gnade erklären. Aber hier liegt eine große Selbsttäuschung vor. Die Gnadenmittel wissen ja von keiner unmittelbaren Gnade, sondern nur von einer Gnade, die sie selbst vermitteln, das ist, herbeibringen, darbieten und geben. Die Vergebung der Sünden und die Seligkeit wird durch das Evangelium nicht bedeutet oder abgebildet, sondern verkündigt und zugesagt, damit sie von den Hörern geglaubt werde.[699] Auch der Glaube wird nicht durch das Evangelium abgebildet oder bedeutet, sondern kommt oder entsteht aus der Predigt des Evangeliums.[700] Auch die Wiedergeburt hat an den Gnadenmitteln nicht ihr äußeres Zeichen, sondern wird durch das Wort und die Taufe gewirkt.[701] Und was den Geist betrifft, so wird er ebenfalls durch die Predigt vom Glauben empfangen,[702] nicht bedeutet oder äußerlich dargestellt. Es steht daher tatsächlich so, daß die Gnadenmittel die unmittelbare Gnade nicht abbilden und bestätigen, sondern jeder „Gnade", jedem „Glauben", jeder „Wiedergeburt", die jemand vor den Gnadenmitteln, neben den Gnadenmitteln und ohne die Gnadenmittel erlangt zu haben meint, das Zeugnis der Unechtheit ausstellen. Daher haben die Reformierten, sofern sie eine unmittelbare Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung lehren, kein Recht, die Sakramente Zeichen und Siegel der Gnade zu nennen. Daß sie diese Ausdrücke gebrauchen, ist wiederum ein Beweis für die Tatsache, daß gewisse Ausdrücke sich von Generation zu Generation forterben, ohne daß man sich über den Sinn der Ausdrücke Rechenschaft gibt. Auch die Dogmengeschichtler, welche den Gebrauch der Ausdrücke „Zeichen", „Siegel" usw. bei den Reformierten unbeanstandet lassen, verraten damit einen Mangel sachgemäßer Beurteilung. Nur die lutherische Kirche bei ihrer Lehre, daß durch Christi stellvertretende Genugtuung für alle Menschen Vergebung der Sünden vorhanden

698) A. a. O., S. 445 f.
699) Luk. 24, 47; Apost. 13, 46.
700) Joh. 17, 20; Röm. 10, 17.
701) 1 Petr. 1, 23; Tit. 3, 5.
702) Gal. 3, 2. 5.

ist, und daß Gott diese Vergebung der Sünden durch die Gnadenmittel allen, die sie gebrauchen, zusagt, hat ein Recht, auch die Sakramente „Zeichen und Zeugnisse des [gnädigen] Willens" Gottes zu nennen, wie es in der Augsburgischen Konfession und in den anderen Bekenntnissen geschieht.[703]

Will man unser Urteil, daß durch die reformierte Lehre von der unmittelbaren Geisteswirkung das persönliche Christentum in

---

703) Die Terminologie des 13. Artikels der Augsburgischen Konfession, daß die Sakramente „Zeichen und Zeugnisse sind göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken", ist als klassisch und völlig sachgemäß anzuerkennen und festzuhalten. Die Terminologie gründet sich auf die allgemeine und vollkommene Versöhnung der Welt, die durch Christum geschehen ist. Als von Gott geordnete Zeichen dieser Tatsache sind die Sakramente nie „leere Zeichen", sondern bezeugen sie jedem, der sie gebraucht, gewiß und unfehlbar, daß Gott ihm gnädig sei, weshalb auch zum heilsamen Gebrauch der Sakramente auf seiten des Menschen der Glaube gehört. Als von Gott geordnete Zeichen sind sie die Hände Gottes, aus welchen der Glaube die Vergebung der Sünden nehmen soll und kann. Wie Luther im Großen Katechismus (458, 55) sagt: „Alles ist in der Christenheit dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen [die Sakramente] hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, solang wir hie leben." Es werden daher im lutherischen Bekenntnis zur Charakteristik der Sakramente die Ausdrücke „Zeichen der Gnade", „Zeichen des Neuen Testaments", „Zeichen der Vergebung der Sünden" usw. oft wiederholt. Apol. 173, 42: Sacramenta sunt *signa* novi testamenti, hoc est, *signa* remissionis peccatorum; 204, 14: Sacramenta proprie sunt *signa* novi testamenti et sunt *testimonia* gratiae et remissionis peccatorum; 259, 49: Sacramentum ad hoc institutum est, ut sit *sigillum et testimonium* gratuitae remissionis peccatorum, ideoque debeat pavidas conscientias admonere, ut vere statuant et credant, sibi gratis remitti peccata; 264, 69: Sacramenta sunt *signa* voluntatis Dei erga nos, non tantum signa sunt hominum inter sese, et recte definiunt sacramenta in novo testamento esse *signa* gratiae, im deutschen Text: „Und diejenigen sagen recht, die da sagen, die Sakramente sind signa gratiae, das ist, die Sakramente sind Zeichen der Gnade." Es ist eine die Sachlage nicht genau beschreibende Terminologie, wenn der Unterschied zwischen der lutherischen Kirche und den reformierten Gemeinschaften dahin bestimmt wird, daß den Reformierten die Sakramente (und die Gnadenmittel überhaupt) nur Zeichen der göttlichen Gnade seien, während nach lutherischer Lehre die Gnadenmittel das auch darbieten und geben, was sie bezeichnen. Die Sachlage ist vielmehr diese, daß den Reformierten infolge ihrer Lehre von der gratia *particularis* und der unmittelbaren Gnadenmitteilung die Gnadenmittel nicht Zeichen, sondern Zweifelserreger in bezug auf die gnädige Gesinnung Gottes sind. Sie können dem einzelnen Menschen, der sie gebraucht, unter der Voraussetzung der partikularen Gnade und unmittelbaren Geisteswirkung ebensowohl Zorn als Gnade bedeuten.

menschlichen Subjektivismus aufgelöst werde und auf Selbsttäuschung hinauskomme, eine „harte Rede“ nennen, so fühlen wir uns veranlaßt, zunächst ein Zugeständnis zu machen. Wir gestehen zu, daß, vom natürlich-menschlichen Standpunkt aus betrachtet, alle Bemühungen, außer und neben den von Gott geordneten Gnadenmitteln die Gnade Gottes, den Heiligen Geist und die persönliche Gemeinschaft mit Gott zu erringen, einen gewissen Respekt einflößen, wenn diese Bemühungen den Eindruck natürlich-religiösen Ernstes machen. Man kann wahrhaftig Mönchen wie Luther, die auf dem Wege des Mönchtums mit ganzem Ernst der innerlichen Gemeinschaft mit Gott nachtrachten, die natürliche Achtung nicht versagen. Dieselbe natürliche Achtung bringt man unwillkürlich ernsten Quäkern sogar in ihrem Extrem, den „Schweigversammlungen“, entgegen. Auch gewinnen wir es nicht über uns, über die revival meetings der Neger nur zu spotten, wenn diese unter wildem Geschrei und abstoßenden Gebärden „den Heiligen Geist“ herbeizuziehen suchen. Der Spott, den ungläubige Zeitungsschreiber über die Erweckungsversammlungen der Neger und der Weißen ergießen, erfüllt uns mit Ekel. Aber alle natürliche Achtung vor diesen menschlich-ernsten Bemühungen um den Geist und die Gottesgemeinschaft darf unser schriftgemäßes Urteil nicht trüben, daß jeder Verkehr mit Gott und jede persönliche Gemeinschaft mit Gott außer und neben den Gnadenmitteln auf Selbsttäuschung beruht. Aus der Heiligen Schrift steht fest, daß der Heilige Geist auf eine unmittelbare Glaubenswirkung sich nicht einläßt. Der Heilige Geist richtet sich nicht nach der Fidei Ratio Zwinglis, worin dieser ihm die Erinnerung erteilt, daß er (der Heilige Geist) kein vehiculum nötig habe. Der Heilige Geist bleibt bei seinem vehiculum, weil er durch sein Werkzeug, den Apostel Paulus, erklärt hat, daß er durch die Predigt vom Glauben empfangen werde. Der Heilige Geist richtet sich auch nicht nach Shedd, Hodge und Böhl, welche ihn dahin belehren, daß efficacious grace nicht durch die Gnadenmittel, sondern unmittelbar sich vollziehe. Der Heilige Geist verhält sich auch durchaus renitent in bezug auf die „Schweigversammlungen“ der Quäker, weil er nicht durch Verschweigen, sondern durch die Verkündigung des Evangeliums wirksam sein will. Er ist aber sofort dabei, wenn die Quäker, im Widerspruch mit ihrem Prinzip, fleißig die Bibel, also das äußere Wort, lesen. Der Heilige Geist gibt auch nichts um die oft sehr lauten Versammlungen der Revivalprediger. Er kommt nicht durch Geschrei und Lärmen. Er gibt auch nichts um Trommeln

und Fahnen. Aber er ist sofort dabei, wenn in diesen Versammlungen auch Christus, der zur Bezahlung der Sünden der Welt Gekreuzigte, und der Glaube an ihn als der Weg zur Seligkeit verkündigt wird. Kurz, der Heilige Geist besteht auf seinem vehiculum. Sofern man dieses vehiculum beiseiteschiebt, ist nicht der Heilige Geist da, sondern wird ein Produkt eines andern Geistes und des eigenen Geistes wachgerufen, das man irrtümlicherweise für ein Produkt des Heiligen Geistes und für den Heiligen Geist selber hält. Luthers Urteil über die Bemühungen aller derer, die eine unmittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes annehmen, ist schriftgemäß: „Du mußt, sagen sie, den Geist haben; aber wie ich den Geist haben kann, das wollen sie mir nicht lassen. Nun, wie kann ich den Geist überkommen und glauben, wenn man mir nicht predigt das Wort Gottes und die Sakramente reicht? Ich muß das Mittel haben; denn der Glaube kommt aus dem Gehör, das Gehör aber durch das mündliche Wort, Röm. 10, 17." [704)]

Aber zur zusammenfassenden Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre gehört auch der Hinweis auf eine glückliche Inkonsequenz, wodurch die in der Theorie desavouierten Gnadenmittel in der Praxis restituiert werden. Es geschieht dies auf mehr als eine Weise. Vor allen Dingen ist daran zu erinnern, daß die reformierten Lehrer und Prediger selbst nicht schweigen, sondern von Gottes Barmherzigkeit in Christo, von Christi Versöhnungsopfer für die Menschen, von Gottes Wort, das man hören und lesen soll usw., reichlich reden und schreiben.[705)] Das ist freilich inkonsequent unter der Voraussetzung, daß Geist, Glaube und Wiedergeburt nicht durch das äußere Wort komme. Aber Gott ist sehr gnädig und der Heilige Geist sehr treu. Wiewohl die Menschen ihm irrigerweise nachsagen, daß er das, wodurch ein Mensch tatsächlich selig wird (efficacious grace), unmittelbar wirke, so benutzt er das von ihnen gepredigte Wort, sofern es Gottes Wort ist, als ein Mittel, wodurch er Glauben und Wiedergeburt hervorbringt. — Zum andern ist daran zu erinnern, daß die reformierten Lehrer sogar in der Darlegung ihrer Gnadenmittellehre nicht konsequent bleiben. Auf der einen Seite warnt Calvin davor, aus dem äußeren Wort des Evangeliums die ewige Erwählung erkennen zu wollen,[706)] und schärft der Genfer Katechismus ein, nicht in den Sakramenten die Seligkeit zu suchen.[707)] Aber daneben finden wir sowohl bei

704) St. L. III, 1695 f.
705) Schmalk. Art., M. 322, 6.
706) Inst. III, 24, 8.
707) Niemeyer, S. 161.

Calvin als auch im Genfer Katechismus und den andern reformierten Bekenntnisschriften, daß sie das äußere Wort das Fundament des Glaubens nennen,[708] zum Hören und Lesen desselben ermahnen und Wort und Sakrament auch als Mittel bezeichnen, durch welche der Glaube kommt und gestärkt wird.[709] Wer nun das Unrichtige beiseite läßt und nur das Richtige annimmt — was ohne Zweifel in vielen Fällen geschieht —, der bleibt im Lande der Wahrheit. Vollends strecken die Reformierten die Waffen, wenn es gilt, ob ihrer Erwählung Angefochtene aus der Gewissensnot zu befreien. Dann schweigen sie von der partikularen Gnade und von der unmittelbaren Wirksamkeit und verweisen sie die Geängsteten auf die äußeren Schriftaussagen, in denen allen Menschen ohne Ausnahme die Gnade Gottes in Christo zugesagt wird. Das ist freilich wiederum sehr inkonsequent. Aber sofern bei dieser Inkonsequenz die göttliche Wahrheit sich hervordrängt, wenn auch nur in Anbequemung an die Redeweise der Schrift, hat der Heilige Geist eine Gelegenheit, sein Werk zur Erzeugung des Glaubens an das Evangelium auszurichten.

Dieser Umstand darf uns freilich nicht zur Indifferenz in bezug auf die reformierte Gnadenmittellehre verführen. Wir glauben reichlich dargetan zu haben, daß sie wider die Schrift ist und in bezug auf das Verhältnis, das Gott zwischen sich und den Menschen geordnet hat, eine völlige Revolution anrichtet, indem sie den Menschen nicht auf das Gnadenwort und damit auf Christum und Gott selbst stellt, sondern ihn anleitet, sich auf sich selbst und sein eigenes Wirken zu stellen. Daher ist hier wahrlich nicht Indifferentismus am Platze. Es gilt vielmehr, der Annahme einer Geisteswirkung außer und neben dem Wort jede Berechtigung innerhalb der christlichen Kirche abzusprechen, sie als einen in die christliche Lehre eingedrungenen Fremdkörper und als einen Todfeind des persönlichen Glaubenslebens zu bekämpfen. Zudem sind die Vertreter dieses

---

708) Calvin, Inst. III, 2, 6: Verbum basis est, qua fulcitur et sustinetur [fides]; unde si declinat, corruit. Tolle igitur verbum et nulla iam restabit fides.

709) Confessio Anglicana XXV (Niemeyer, p. 606): Sacramenta a Christo instituta non tantum sunt notae professionis Christianorum, sed certa quaedam potius testimonia et efficacia signa gratiae atque bonae in nos voluntatis Dei, per quae invisibiliter ipse in nos operatur, nostramque fidem in se non solum excitat, verum etiam confirmat. Man merkt hier den Anschluß an den Wortlaut des 13. Artikels der Augsburgischen Konfession.

Irrtums auch keineswegs immer friedliche Leute. Sie begeben sich vielmehr auf den Kriegspfad und sagen der biblischen Wahrheit allerlei böse Dinge nach. Sie behaupten, wie bereits wiederholt angemerkt werden mußte, daß durch die Lehre von einer göttlichen Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung, die sich nur durch das Wort Gottes und die Sakramente vollziehe, ein äußerliches Christentum gepflegt werde, eine „Abtretung" der Gotteskraft des Heiligen Geistes an das Schriftwort stattfinde[710] und überhaupt das, was doch Gottes allein sei, auf die Menschen übertragen werde.[711] Dazu nimmt ihre Polemik nicht selten einen unsauberen Charakter an. Sie bedienen sich des bösen Verfahrens des Tridentinums.[712] Sie stellen nämlich die biblische Wahrheit mit einem offenbaren Irrtum, z. B. mit der römischen Lehre von der Wirkung der Sakramente ex opere operato, zusammen und sprechen über beides zugleich — über die Wahrheit und über den Irrtum — das Verdammungsurteil aus. So verfährt z. B. Beza. Beza nennt es „einen handgreiflichen, aus den stinkenden Pfützen der Scholastiker geschöpften Irrtum, wenn die Kraft, die Gnade mitzuteilen, Gott zwar als Autor, werkzeuglich aber den Sakramenten zugeschrieben werde".[713] Noch auf eine andere überaus häßliche Begleiterscheinung müssen wir hinweisen. Es ist das der geistliche Hochmut. Weil die, welche die Vorstellung von einer Wirksamkeit des Heiligen Geistes außer und neben den Gnadenmitteln hegen, mit eingebildeten, selbstgemachten Größen umgehen, so halten sie sich, wie die Erfahrung reichlich ausweist, für die wahrhaft geistlichen Leute und für Christen erster Klasse, während sie die Christen, welche in einfältigem Glauben an den von Gott geordneten Gnadenmitteln bleiben, als bloße Verstandeschristen, Intellektualisten, höchstens als Christen zweiter Klasse einschätzen. Zwingli gibt seiner Geringschätzung des Christentums Luthers mit den Worten Ausdruck: „Ich will dir [Luther] vor Augen stellen, daß du den weiten, herrlichen Schein

710) Böhl, Dogmatik, S. 440.

711) So Calvin, Inst. IV, 14, 17: Notandum, quod externa actione figurat et testatur minister, Deum intus peragere, ne ad hominem mortalem trahatur, quod Deus sibi uni vendicat. Cf. Calvin bei Niemeyer, S. 208.

712) Sess. VI, can. 10.

713) Quenstedt II, 1131: Beza in Actis Colloq. Mompelgart., P. 2, p. 115, vocat, errorem palpabilem ex foetidis Scholasticorum lacunis haustum, si vis conferendae gratiae *principalis* quidem Deo, *instrumentalis* autem sacramentis tribuatur.

des Evangelii nicht erkannt hast, du habest denn desselben wiederum vergessen."[714] Dieselbe Erscheinung tritt uns bei den Enthusiasten entgegen, die innerhalb der lutherischen Kirche in alter und neuer Zeit aufgetreten sind.[715] Diese hohe Selbsteinschätzung behauptet sich, solange keine ernstliche Gewissensnot vorhanden ist. Tritt letztere ein, so endet der Hochmut in Verzweiflung, wenn nicht ein Übertritt auf lutherisches Gebiet stattfindet, das heißt, wenn sich nicht der Glaube auf das bisher verachtete äußere Wort gründet.

Gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen den Vertretern der unmittelbaren Geisteswirkung? Es ist mancherlei über den Unterschied zwischen Zwingli und Calvin geschrieben worden. In der Dogmengeschichte tritt eine Neigung hervor, zwischen Zwingli und Calvin eine wesentliche Differenz anzunehmen. So heißt es z. B. in der dritten Auflage der Winerschen „Komparativen Darstellung":[716] „Die älteren reformierten Bekenntnisse, welche von Zwingli verfaßt sind, lehren anders von den Sakramenten. Zwinglis Fidei ratio: Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. Die Lehre der Späteren, von Calvin Influierten dagegen läßt sich etwa unter folgende Gesichtspunkte fassen: 1. symbola mystica; 2. es sind von Gott eingesetzte Zeichen seiner Gnade, mithin mehr als bloße moralische Vergegenwärtigungen des Himmlischen; solche konnte auch die Kirche einführen; 3. es sind Zeichen dessen, was der Heilige Geist innerlich wirkt; Zeichen und Wirkung trifft zusammen." Das ist irreführend. Auch Zwingli nimmt für seine Sakramentslehre in Anspruch, daß die Sakramente von Gott eingesetzte Zeichen oder Symbole der inneren Geisteswirkung seien, und daß Zeichen und Wirkung zusammentreffen, nämlich in dem Sinne, daß bei den Auserwählten die Zeichen das unmittelbar vom Geist Gewirkte abbilden und darstellen.[717] Darüber kommt aber auch Calvin nicht hinaus. Tatsächlich steht es so: Es fehlt die Basis für eine wirkliche Uneinigkeit zwischen

714) St. L. XX, 1131. 715) Vgl. II, 633 ff. 716) S. 117.

717) Davon können wir uns überzeugen, wenn wir nur einige Seiten in Zwinglis Fidei ratio nachlesen. Bei Niemeyer, De sacramentis, S. 25. 26: Credo, o Caesar, sacramentum esse sacrae rei, hoc est, *factae* gratiae, *signum*. Credo esse invisibilis gratiae, quae scilicet Dei munere facta et data est, *visibilem figuram*, hoc est, visibile exemplum, quod tamen fere *analogiam* quandam rei per Spiritum gestae *prae se fert*. Deshalb sind die Sakramente religiose colenda, hoc est, in pretio habenda.

Zwingli und Calvin. Es steht hier bei der Gnadenmittellehre wie bei der Lehre von Christi Person und Werk und vom Abendmahl. In diesen Lehren bleiben Zwingli und Calvin und alle Reformierten einig, solange sie darin einig bleiben, daß Christi Leib nur eine lokale und sichtbare Seinsweise oder Gegenwart zukomme. So können auch in der Gnadenmittellehre Zwingli und Calvin nicht wesentlich differieren, weil beide in zweierlei übereinstimmen: erstlich darin, daß Christi Verdienst und die seligmachende Gnade nicht auf alle gehe, die die Gnadenmittel gebrauchen; zum andern darin, daß die seligmachende Gnade nicht an die Gnadenmittel gebunden sei. Daher treffen auch für beide „Zeichen" und „Wirkung" nie zusammen. Nach der Schrift sind die Zeichen Gnadenzeichen für alle, nach Zwingli und Calvin nur für die Erwählten. Nach der Schrift vollzieht sich die seligmachende Geisteswirkung durch das Wort und die Sakramente. Nach Zwingli und Calvin ist diese Wirkung nicht an die Gnadenmittel gebunden. Zeichen und Wirkung treffen eben nur bei Festhaltung der Schriftlehre zusammen, daß die Gnade Gottes in Christo nicht partikular, sondern universal ist, und der Heilige Geist durch die Gnadenmittel an allen zur Erzeugung des seligmachenden Glaubens an die dargebotene Gnade wirksam ist. Guericke weist auf Calvins Definition der Sakramente hin,[718] die wesentlich voller klinge als die Zwinglische, fährt dann aber fort: „Doch ist sie es wirklich mehr dem Schein als dem Wesen nach. Auch nach der Calvinischen und der unter calvinischen Einflüssen gestalteten symbolisch reformierten Lehre teilen ja doch die sichtbaren Zeichen in den Sakramenten nicht als solche eine unsichtbare göttliche Sache mit, sondern stellen dieselbe nur irgendwie dar und besiegeln sie etwa noch; mit der Teilnahme am Sakrament ist nach Calvin nur nebenbei verbunden, wiewohl durchaus unabhängig von den äußeren Zeichen,[719] eine mitteilende Wirkung des Heiligen Geistes, aber nicht für alle Teilnehmer, sondern nur für die Gläubigen, für die Prädestinierten; für alle

718) Inst. IV, 14. 1: Quid sit sacramentum. Videtur autem mihi haec simplex et propria fore definitio, si dixerimus, externum esse symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis quam apud homines testamur. Licet etiam maiore compendio aliter definire: ut vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione.

719) „Ab externo ministerio distincta." Inst. IV, 14, 17.

übrigen sind die Sakramente selbst nichts als tote, völlig unkräftige Zeichen. Vom Sakrament als dem sinnlichen Zeichen ist und bleibt also die heiligende und beseligende Kraft auch nach Calvins wie nach Zwinglis Lehre scharf getrennt."[720]

Es liegt überhaupt keine sachliche Berechtigung vor, zwischen den Vertretern der unmittelbaren Geisteswirkung, einerlei, wer sie seien, und ob sie dem 16. oder 20. Jahrhundert angehören, einen wesentlichen Unterschied anzunehmen. Man hat es Luther zum Vorwurf gemacht, daß er alle, die eine Geisteswirkung „ohne und vor dem Wort" annehmen, in eine Klasse stellt. Insonderheit ist es auch von neueren Lutheranern bedauert worden, daß Luther in Zwingli denselben „Schwarmgeist" sah wie in Carlstadt und den Zwickauer Propheten.[721] Aber wenn wir auch Verschiedenheiten — und zwar große Verschiedenheiten — in der äußeren Weise des Auftretens anerkennen, so können wir uns doch nicht der Wahrnehmung entziehen, daß z. B. Zwingli in den folgenden Stücken mit Thomas Münzer übereinstimmte: 1. in der Lehre, daß der Heilige Geist ohne Mittel an den Geist des Menschen gelangen müsse; 2. in der Anklage, daß Luther, weil er von keiner Geistesoffenbarung und Geisteswirkung außer und neben dem äußeren Wort des Evangeliums wissen wollte, das Evangelium nicht recht verstehe und die wahre Reformation der Kirche verderbe. Beide meinten daher auch, daß sie neben und über Luther zu Reformatoren berufen seien. Münzer nannte sich „Martins Nebenbuhler bei dem HErrn". Zwingli erinnerte daran, daß Luther nur „ein redlicher Ajax oder Diomedes" unter vielen Helden im griechischen Lager sei.[722] 3. Beide wollten mit dem Evangelium, wie sie es wunderlicherweise verstanden, auch den Staat und die sozialen Verhältnisse reformieren. Wir würden auch den Standpunkt der sachlichen Beurteilung verlassen, wenn wir nicht auch die neueren reformierten Dogmatiker und die lutherisch sich nennenden „Erlebnistheologen" unter den Gesamttitel „Schwärmer" oder „Enthusiasten" bringen wollten. Wie Münzer „ohne alles Mittel" „in den Geist und zu Gott" führen wollte und Zwingli behauptete, daß der Heilige Geist „ohne Wagen" „ad solum spiritum" gelange, so sagt auch Hodge: "Nothing intervenes between the volition of the Spirit and the regeneration of the soul"[723] und Shedd: "The influence of the Holy Spirit is directly upon

720) Symbolik 2, S. 437 ff.
721) Meusel VII, 403.
722) St. L. XX, 1134.
723) *System. Theol.*, II, 684.

the human spirit, and is independent even of the Word itself"[724]) und Ihmels: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an JEsum Christum, der durch seine Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird."[725]) Kurz, es steht so: Alle, die das *πρῶτον ψεῦδος* vertreten, daß der Heilige Geist Glaube oder Wiedergeburt außer und neben dem äußeren Wort wirke, gehören in eine Klasse. Die vorhandenen Unterschiede reduzieren sich auf eine mehr oder weniger konsequente Durchführung des Grundirrtums. Die reformierte und die lutherische Gnadenmittellehre bilden vollkommene Gegensätze. Die erstere behauptet, daß die tatsächlich seligmachende Geisteswirkung nicht an die Gnadenmittel zu binden sei. Die letztere erklärt alles für Täuschung und Betrug des bösen Geistes, was ohne Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird. Diese Gegensätze haben in Zwingli einerseits und in Luther andererseits ihren Typus.

Woher diese Verschiedenheit zwischen Zwingli und Luther? Woher bei Luther — wie es ein neuerer reformierter Theolog[726]) ausgedrückt hat — „die auf Wort und Sakrament unmittelbar ausruhende Glaubensart", während Zwingli vor dem Hangen an so äußeren Dingen wie Wort und Sakrament warnt? Der Grund der Verschiedenheit ist der: Luther ist durch tiefe Sündenerkenntnis und unter jahrelangen furchtbaren Gewissensnöten zum Reformator der Kirche geworden und hat in Gottes Schule gelernt, daß das von Gottes Gesetz getroffene Gewissen auf keine andere Weise der Gnade Gottes gewiß werden kann als durch das gläubige Ergreifen der Gnade, die im objektiven Wort des Evangeliums und in den objektiven Sakramenten zugesagt ist. Daher „Luthers auf Wort und Sakrament unmittelbar ausruhende Glaubensart". Immer wieder sagt Luther: Experto crede Ruperto: „Wo du nicht die Vergebung im Wort suchst, wirst du umsonst gen Himmel gaffen nach der Gnade oder, wie sie sagen, nach der innerlichen Vergebung."[727]) Zwinglis „Reformation" hingegen ist zunächst nicht aus Gewissensangst hervorgegangen, sondern auf dem Boden des Humanismus erwachsen. Zwingli wollte nicht sowohl ein von Gottes Gesetz getroffenes Gewissen durch Bezeugung des Evangeliums von der Vergebung der Sünden zur Ruhe bringen, als vielmehr eine Verbesserung der verfallenen Sitten herbeiführen, die das

724) *Dogmatic Theol.*, II, 501.
725) Zentralfragen, S. 89.
726) E. F. Karl Müller, RE.3 XV, 599.
727) St. L. XIX, 946.

Programm des Humanismus und insonderheit auch des Erasmus war. Weil Zwingli nicht wie Luther unter den terrores conscientiae zur Verzweiflung an sich selbst und allem eigenen Tun gekommen war, so war er auch nicht durch Erfahrung zu der Erkenntnis gekommen, daß vom Zweifel und von der Verzweiflung nichts anderes errettet als das gläubige Ergreifen der objektiven göttlichen Gnadenzusage, die im äußeren Wort des Evangeliums und in den Sakramenten vorliegt. Daher Zwinglis Geringschätzung, ja Ablehnung der objektiven Gnadenmittel, wenn es sich um die Frage handelt, wie der Mensch der Gnade und des Geistes teilhaftig und gewiß wird. Der humanistische Ausgangspunkt der Reformation Zwinglis ist in der neueren Dogmengeschichte ziemlich allgemein anerkannt. Seeberg sagt:[728] „Luther suchte damals" (als Zwingli 1506 das Pfarramt in Glarus antrat) „im Kloster ‚einen gnädigen Gott'. Als 1517 Luther den großen Kampf begann, forschte Zwingli ‚zu Einsiedeln im finstern Wald' in der Schrift nach der echten Philosophie Christi. Jener trat aus der Einsamkeit innerer Kämpfe in den großen Kampf der Kirche; dieser hatte die Menschen und das Leben kennen gelernt, als er in der Einsamkeit sich seinen Studien widmete. Der religiöse Bedarf des eigenen Herzens leitete Luther, die persönliche Glaubenserfahrung machte ihn zum Reformator. Zwingli folgte dem Rat des Erasmus und dem humanistischen Zug der Zeit, wenn er sich den ‚allerlautersten Quellen' zuwandte. Er hatte einen andern Ausgangspunkt als Luther, nämlich die humanistische kritische Stimmung der Kirche und der Lehre gegenüber, die Rückkehr zu den Quellen oder die Überzeugung, daß nur die biblische Lehre Wahrheit sei. Es waren Ideen, die Erasmus vertrat, und denen die Mehrzahl der Gebildeten zujubelte." Seeberg sagt weiterhin,[729] daß die „unleugbare Differenz" zwischen Zwingli und Luther „sich daraus begreift, daß Zwingli den Antrieb zu seinen Gedanken der erasmischen Aufklärung verdankt. . . . Auf allen Gebieten tritt uns die mittelalterliche und humanistische Schranke in dem Lehren und Wirken Zwinglis entgegen, und zwar so, daß sie den Unterschied zu den Gedanken Luthers begründet". Capito schreibt 1536 an Bullinger, daß er (Capito) und Zwingli vor Luthers Auftreten (antequam Lutherus in lucem emerserat) seine Reformationsgedanken „ex Erasmi consuetudine" geschöpft hätten.[730] Daß Zwingli aus den erasmischen Ideen nie ganz herausgekommen

728) Dogmengesch. II, 294. 729) A. a. O., S. 304.
730) Gieseler III, 1, S. 138.

ist, geht auch aus der Tatsache hervor, daß er noch kurz vor seinem Tode in seiner Schrift Christianae Fidei Expositio neben den Heiligen des Alten und Neuen Testaments, neben Jesaias und Elias und neben Petrus und Paulus, auch Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Numa usw. unter die Heiligen im Himmel rechnet.[731]) Weil Luther nach dem Kolloquium zu Marburg sich über Zwingli und dessen Genossen, weil sie daselbst „so viel guter Artikel nachgaben", ein günstiges Urteil gebildet hatte, so war er sehr erschrocken, als er Zwinglis Schrift zu Gesicht bekam, worin dieser die genannten Heiden unter die christlichen Heiligen in den Himmel versetzt. Luther schrieb darauf die Worte, die ihm unter den Umständen vielerseits übelgenommen worden sind: „Sage nun, wer ein Christ sein will, was darf man der Taufe, Sakrament, Christi, des Evangelii oder der Propheten und Heiligen Schrift, wenn solche gottlose Heiden, Sokrates, Aristides, ja der greuliche Numa, der zu Rom alle Abgötterei erst gestiftet hat durch des Teufels Offenbarung, wie St. Augustinus De civitate Dei schreibt, und Scipio, der Epicurus, selig und heilig sind mit den Patriarchen, Propheten und Aposteln im Himmel, so sie doch nichts von Gott, Schrift, Evangelio, Christo, Taufe und Sakrament oder christlichem Glauben gewußt haben? Was kann ein solcher Schreiber, Prediger und Lehrer anders glauben von dem christlichen Glauben, denn daß er sei allerlei Glauben gleich, und könne ein jeglicher in seinem Glauben selig werden, auch ein Abgöttischer und Epikurer, als Numa und Scipio?"[732]) Luther weist daher die Behauptung zurück, daß Zwingli als christlicher Märtyrer gestorben sei, zumal er „auch weltlicherweise böse Sache hatte, da er an dem Straßelegen wider jenes Teil freventlich handelte".[733]) Doch setzt Luther hinzu: „Herzlich gern wollte ich, daß ihm [Zwingli] nach diesen Sprüchen [1 Kor. 5, 5; 11, 32: ‚vom HErrn gezüchtigt, daß wir nicht mit der Welt verdammt werden'] gangen wäre; denn mir solch sein Unglück über die Maßen leid war und noch ist."[734]) Wiewohl Zwingli sehr entschieden — man muß sagen in krankhafter Weise — seine Unabhängigkeit von Luther betonte,[735]) so hat er doch

---

731) St. L. XX, 1767. 732) A. a. O., S. 1767.

733) „Es wurde den fünf katholischen Kantonen durch Besetzen der Straßen die Zufuhr entzogen; das veranlaßte sie zum Krieg gegen die Zürcher." (St. L. XX, 1777, Anm. 3.)

734) A. a. O., S. 1777.

735) Uslegen der Schlußreden 1523. Uslegung des XVIII. Art. (Opp. I, 253): „Ich hab vor und ee dhein Mensch in unserer gegne üts von des Luters namen

viel von der evangelischen Wahrheit, die durch Luther ans Licht gebracht war, in seine Schriften aufgenommen.[736]

Aber auch abgesehen von dem erasmischen Ursprung in Zwingli, stellt die reformierte Lehre infolge der Annahme einer unmittelbaren Geisteswirkung den Menschen auf sein eigenes Wirken und Tun. Daß die reformierte Lehre im Unterschied von der lutherischen einen „gesetzlichen Charakter" trage, wird ziemlich allgemein zugestanden. Schneckenburger sagt, daß in der reformierten Lehre von der Heilsaneignung „eine Annäherung an die katholische Doktrin" erkennbar sei.[737] Seeberg bemerkt: „Zwingli empfindet nicht, daß das Gesetz Ausdruck einer andern Weltanschauung ist; unmerklich wird das Evangelium zum ‚nüwen Gesatz'."[738] Selten aber wird von neueren Theologen darauf hingewiesen, daß dieser „gesetzliche Charakter" oder diese „Annäherung an die katholische Doktrin" eine notwendige Konsequenz der reformierten Gnadenmittellehre ist. Wir müssen, wenn wir sachlich bleiben wollen, dem Urteil, das auf „gesetzlichen Charakter" lautet, eine noch schärfere Fassung geben. Wir müssen sagen, daß die reformierte Gnadenmittellehre, sofern sie nicht durch Inkonsequenz durchbrochen wird, den Menschen nicht bloß zum Teil, sondern ganz auf eigenes Wirken und die eigenen Werke stellt. Dies Urteil entspricht deshalb der wirklichen Sachlage, weil die unmittelbare Geisteswirkung, auf die die reformierte Theologie von Zwingli an bis auf Shedd dringt, ein non-ens ist, nur in der menschlichen Einbildung existiert. Gibt sich aber der Heilige Geist mit der unmittelbaren Geisteswirkung nicht ab — und das steht aus der Heiligen Schrift fest —, so bleibt weiter nichts übrig, als daß der Mensch aus sich selbst solche Seelenzustände, Stimmungen, Veränderungen und Werke produziert, die eine äußere Ähnlichkeit mit dem echten Produkt des Heiligen Geistes haben. So

gwüßt hat, angehebt das evangelion Christi ze predigen im jar 1516." A. a. O., S. 254: „Denn wer hat mich ufgerüst, das evangelion ze predgen und einen ganzen evangelisten von einet ze predgen? Hat das der Luter gethon? Nun hab ichs doch angehebt ze predigen, ee ich den Luter ie hab ghört nennen." Unter „Evangelion" predigen verstand Zwingli Predigten, anstatt über die Perikopen, über das „Evangelion, von Matthäo beschrieben". Ihn hat „des Luters Gschrift zu derselben Zyt wenig gholfen zu dem Predigen Matthäj".

736) Hierauf besteht auch Seeberg, II, 294 f.: „Zwingli fand Luthers Gedanken in der Schrift, nachdem er sie von Luther gelernt hatte."

737) Vergleichende Darstellung, S. 160. 738) Dogmengesch. II, 289.

treibt die reformierte Gnadenmittellehre mit innerer Notwendigkeit in die römische Werklehre hinein. Man hat freilich neuerdings stark betont, daß die reformierte Theologie in ihrer Prädestinationslehre ein Antidot gegen die römische Werklehre habe. Seeberg bemerkt: „Im Gegensatz zur römischen Verdienst- und Werklehre hat Zwingli seine Prädestinationslehre entfaltet",[739] und vom „Determinismus" Zwinglis urteilt Seeberg, daß „er sich als Waffe wider den römischen Ergismus bewährt hat".[740] Auch Schneckenburger sieht in der reformierten Prädestinationslehre den Faktor, der die reformierte Lehre aus dem römischen Lager errettet und ihr einen Platz „auf dem Boden des evangelischen Protestantismus" sichert. Schneckenburger sagt: „Auf dem Boden des evangelischen Protestantismus aber bleibt sie [die reformierte Lehre] nur durch die Idee der Prädestination und der unwiderstehlichen Gnadenwirkung." [741] Noch überschwenglicher lautet es in bezug auf den angeblich romfeindlichen Charakter der reformierten Prädestinationslehre bei Meusel: „Unfraglich hat diese Prädestinationslehre Zwinglis den Synergismus der römischen Kirche gründlich beseitigt." [742] Aber das ist eine Täuschung. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die von der reformierten Theologie angenommene „Prädestination" ist, gerade wie die unmittelbare Geisteswirkung, nur eine menschliche Einbildung, weil sie die Annahme der unmittelbaren Geisteswirkung in sich schließt. Von einem imaginären Faktor aber geht keine reale Gnadenwirkung aus. Es gibt allerdings eine ewige Erwählung. Aber wie diese ewige Erwählung sich nicht unmittelbar, sondern auf dem Wege der Gnadenmittel vollzogen hat,[743] so realisiert sie sich auch in der Zeit nicht unmittelbar, sondern auf dem Wege der Gnadenmittel,[744] wie schon im Umriß dargestellt wurde[745] und bei der Lehre von der Erwählung noch ausführlicher darzulegen ist. Die reformierterseits gelehrte Erwählung, die die Annahme der unmittelbaren Geisteswirkung, die es gar nicht gibt, in sich faßt, bildet daher kein „Gegengewicht" gegen die römische Werklehre, sondern treibt nur noch mehr in menschliches Eigenwirken hinein. Es gilt, durch Eigenwirken solche Stimmungen, Veränderungen und Werke zu produzieren, die Kennzeichen

739) A. a. O., II, S. 300.
740) A. a. O., S. 304.
741) A. a. O., S. 160.
742) Handlexikon VII, 405.
743) 2 Thess. 2, 13.
744) 2 Thess. 2, 14; 2 Tim. 1, 9. 10.
745) II, 498.

der ewigen Erwählung zu sein scheinen. Es gibt für die reformierte Theologie nur *eine* Errettung aus der Werklehre. Das ist der Übertritt auf *lutherisches* Gebiet. Diesen Übertritt vollzieht sie auch tatsächlich, indem sie, Calvin eingeschlossen, die wegen ihrer Erwählung Angefochtenen *schließlich* auf die *allgemeine* Gnade, wie sie in den *Gnadenmitteln* bezeugt ist, verweist. Das gibt auch *Schneckenburger* zu. Nachdem er auf die verschiedenen Mittel hingewiesen hat, die die reformierte Theologie zur Beseitigung des Zweifels an der Gnade und der Erwählung *vergeblich* anwendet, fährt er fort: „Daher die Mahnung, die *allgemeinen* Verheißungen Gottes sich zunutze zu machen, seine Prädestination nur in Christo, dem Mittel ihrer Realisierung, anzuschauen, Gott nicht zu beleidigen durch Mißtrauen in seine Gnade u. dgl. *Aber dies alles kann, streng genommen, nur vom lutherischen Standpunkt aus gesagt werden*, so daß hier die Praxis auf denselben hinaustreiben wird. [Nach *reformierter* Lehre] kann ja die allgemeine Gnade Gottes, das Verdienst Christi gerade *mich* nichts angehen.“ [746]

Wir haben wiederholt auf Schneckenburgers „Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs“ verwiesen. Schneckenburger irrt in manchen Stücken. Wir sahen schon, daß er in seiner Darstellung mit der Prädestination, wie sie reformierterseits gelehrt wird, als mit einem *wirklich vorhandenen Faktor* rechnet, während sie doch ganz dem Gebiet der Einbildung angehört. Dennoch bleibt Schneckenburgers Buch lesenswert. Wir setzen daher noch einen Abschnitt [747] hierher, in dem zweierlei behandelt wird: 1. daß die reformierte Theologie die Frage nach der Gnade und Erwählung *durch Reflexion auf die Erneuerung und die guten Werke* zu beantworten sucht und durch den Ernst der Praxis auf lutherischen Standpunkt getrieben wird; 2. daß innerhalb der lutherischen Kirche durch den Pietismus ein Übertritt auf reformiertes Gebiet sich angebahnt hat, und daß die moderne Theologie prinzipiell völlig in reformierten Bahnen wandelt. *Schneckenburger* sagt: „In reformierten Gemeinden findet sich viel häufiger als in lutherischen die Angst, die Sünde wider den Heiligen Geist begangen zu haben. Dies erklärt sich aus dem [reformierten] Dogma von der Unmöglichkeit eines totalen Falles bei wahrhaft Wieder-

746) A. a. O., S. 260 ff.

747) Teil I, S. 233 ff. 265 ff.

gebornen[748]) und aus der Annahme von Täuschungen des religiösen Selbstbewußtseins.[749]) Ein solcher, der sich früher für einen Wiedergebornen zu halten für berechtigt glaubte, wird nun von wirklicher Sündenerkenntnis ergriffen, von Schuldgefühl übermannt, von erhebenden Empfindungen verlassen,[750]) und da tritt dann mit dem Wanken jener Zuversicht viel mehr die Desperation ein, ein reprobus zu sein, in jenen früheren Erfahrungen nur eine Täuschung gehabt zu haben oder vielmehr geschmeckt zu haben die himmlischen Güter, aber nur geschmeckt und nicht besessen. Je lebhafter jene Erfahrungen waren, je mehr das Subjekt Ursache haben mag, sich Vorwürfe über den Mißbrauch der genossenen Gnade zu machen, desto größer wird nun der Abstand gefühlt, und die Sünde wider den Heiligen Geist, die keinen Raum zur Buße läßt, keine Umkehr gestattet, scheint begangen. Hier wird nun konstant die Anweisung gegeben, solche Gemüter zu überzeugen, daß schon diese Angst für das Gegenteil zeuge und auf das Vorhandensein eines Glaubenskeims weise.[751]) Allein selten reicht dies aus; denn die Angst ist eine gegenwärtige, das Gemüt erfüllende,[752]) zumal auch nach dem [reformierten] System sich mit Fug immer wieder einwenden läßt, daß diese Angst ja ebensogut das Vorgefühl der Hölle als die Bußangst sein könne.[753]) Gilt es ja doch auch von dem positiven Gefühl der Gnade, daß es täuschen kann, wieviel mehr von diesem? Überdies gesellt sich eben bei dem Schwanken des unmittelbaren Selbstbewußtseins, welchem durch die Idee der Prädestination eine feste Basis soll gegeben werden, gerne die Vorstellung der Reprobation als die dem gedrückten Bewußtsein entsprechende hinzu. In diesem Falle wird der Trost schwer, und von der periculosissima praedestinationis tentatio wissen schon die Symbole viel zu sprechen. Da handelt es sich darum, zu zeigen, daß niemand, wie von seiner Erwählung, so umgekehrt auch von seiner Verwerfung, überzeugt sein könne, daß also jedenfalls hier ein Irrtum unterlaufe, wenn sich

748) Vgl. die Dordrechter Beschlüsse; bei Niemeyer, S. 716. Zitiert II, 561, Note 1304. Calvin, Inst. III, 2, 12.

749) Calvin, Inst. III, 24, 8.

750) Cromwell; vgl. S. 108.

751) Dies ist an sich nicht falsch. Ist bei einem erschrockenen Sünder Verlangen nach der Gnade Gottes in Christo vorhanden, so ist der Glaube selbst vorhanden, und dem Angefochtenen ist das auch zu sagen. Vgl. II, 533.

752) Wie der Fall schriftgemäß zu behandeln sei, ist II, 533 f., dargelegt.

753) Nach Calvin, Inst. III, 24, 8, wird einem Teil der Hörer des Evangeliums dieses zum Zweck der „schwereren Verdammnis" gepredigt.

jemand *ohne weiteres* für verworfen halte. Aber die *Möglichkeit* bleibt doch immer da, daß der Beängstigte wirklich ein Verworfener sei, und schon die vorgestellte Möglichkeit wirkt lähmend auf jeden Aufschwung. Daher die Mahnung, *die allgemeinen Verheißungen Gottes sich zunutze zu machen*, seine Prädestination nur in Christo, dem Mittel ihrer Realisierung, anzuschauen, Gott nicht zu beleidigen durch Mißtrauen in seine Gnade u. dgl. *Aber dies alles kann, streng genommen, nur vom lutherischen Standpunkt aus gesagt werden*, so daß hier die *Praxis* auf denselben [scil. auf den lutherischen Standpunkt] hinaustreiben wird. Die allgemeine Gnade Gottes, das Verdienst Christi kann ja [nach reformierter Lehre] gerade *mich* nichts angehen, weil ich ein Verworfener bin. Um gegen derartige Gedanken die Seele zu trösten, ist es doch immer wieder darum zu tun, positive Gründe für mein Nichtverworfensein aufzufinden, aber natürlich nur Gründe, die *in meiner subjektiven Qualität*, als einer durch Gottes Gnade bestimmten, liegen. Da wird dann wieder auf allerlei hingewiesen von *früheren* Gnadenerfahrungen, die ja doch Wahrheit haben können, wenngleich diese innere Erfahrungswahrheit nicht entscheidend ist; es wird zu erwägen gegeben, wie Gott gerade seine Erwählten nach Christi Beispiel in schwere Beängstigung führe, und wie die Anfechtung für die Gotteskindschaft spreche. Aber zuletzt freilich, da die Frage immer wiederkehrt, ob es Anfechtung sei oder Beginn der Verdammnis, bleibt nichts übrig als die Verweisung an dasjenige *subjektive Verhalten*, welches allein Wahrheit hat und das rechte Kennzeichen der Erwählung ist. Es wird zum tätigen Gehorsam, zur Übung der Gottseligkeit, zum Fleiß in guten Werken ermahnt, also die *Tatkraft* in Anspruch genommen, deren Aktionen das befriedigende Resultat für das Selbstbewußtsein allein herbeiführen können. Aber in den meisten Fällen erweist sich *auch dies* als ein unzulängliches Trostmittel, das den inneren Zweifeln durch eigenes objektives Tun widerlegen heißt, als ob nicht eben jener Zweifel jede wahrhafte Betätigung entkräftete. Um jedoch in jedem Fall zum *Tun* zu treiben, werden die oben besprochenen Motive angewandt und die Ermunterungen zur gottseligen Tätigkeit z. B. von Hyperius aus der Ewigkeit selbst auf die Gefahr hin genommen, doch noch verdammt zu werden, da in diesem Falle wenigstens die Verdammnis milder ausfallen wird. Kurz, es läuft am Ende alles darauf hinaus, nie den Gedanken aufkommen zu lassen, daß man verworfen, sondern

durch sein Verhalten immer wieder zu erproben, ob man nicht doch ein Erwählter sei, immer so zu leben, als ob man es wirklich sei, und zu dem Ende auch zu glauben, daß man es sei, nachdem die zuständliche Beschaffenheit wenigstens die Möglichkeit davon gezeigt hat. Das allein sei würdig unserer Stellung zu Gott, dessen Gnade wir durch das Mißtrauen, ob sie uns auch annehmen wolle, verachten würden. Der verheißende, an alle gerichtete Wille Gottes muß auch von allen als sich speziell geltend betrachtet werden. Wie der Glaube überhaupt, so tritt auch diese spezielle Zuversicht von seiner Erwählung unter das Gesetz der Pflicht. Von dem verheißenden Willen Gottes mußt du dich bestimmen lassen, somit an die göttliche Gnade auch für dich glauben, das heißt, vergessen, daß die Gnade auch nur eine fucata sein kann.[754] Immer ist der Grundgedanke, daß der kräftige Willensentschluß selbst, die eigene innere Selbsttat, die mutige Selbstvindikation, weil nur möglich durch die heilsame Gnade,[755] das sicherste Zeichen derselben und somit vor allem in Aktion zu setzen sei. So die alten, dem System treuen Lehrer. Neuere, wie Schaf dagegen, obgleich die These festhaltend, welche allein diese Not erzeugt, wissen zur Beschwichtigung des inneren Zweifels, ob man wirklich ein Wiedergeborner sei, nur einfach vom lutherischen Standpunkt aus zu antworten, lassen somit dabei das Reprobationsdogma fallen. Ja selbst die Conf. Helv., c. 10,[756] weiß als letztes Mittel gegen die periculosa tentatio praedestinationis nur auf die Sakramente hinzuweisen, welche dem Subjekte die wünschbare Zuversicht geben sollen; wobei also davon ganz abgesehen wird, daß dies die Sakramente nur können, sofern sie im Glauben begangen werden, also mit einer Seelenstimmung, über deren Vorhandensein das Subjekt eben ungewiß ist." Hiermit stellt Schneckenburger allerdings richtig dar, daß durch die reformierte gratia particularis und durch die damit gegebene Trennung der Gnade von den Gnadenmitteln der Mensch bei der Frage nach der Gnade Gottes auf sich selbst, seine subjektive Beschaffenheit und seine eigenen Werke, gewiesen wird.

---

754) Das heißt, daß Gott das Evangelium dir nicht zur Erlangung der Seligkeit, sondern zu der Erlangung einer „schwereren Verdammnis" vorlegen kann. Calvin, Inst. III, 24, 8.

755) Die „heilsame Gnade" ist aber nur durch die Gnadenmittel wirksam. Bei der Annahme einer unmittelbaren Wirksamkeit ist aber nicht Gnadenwirksamkeit, sondern ein Produkt des eigenen Ich da.

756) Die zweite Helvetische Konfession, Confessio Helvetica posterior, ist gemeint. Bei Niemeyer, S. 481 ff.

Wie innerhalb der lutherischen Kirche ein Übergang auf reformiertes Gebiet sich vollzogen hat, stellt Schneckenburger so dar: „Wie die reformierte Doktrin *in praxi* immer nach der lutherischen Seite gedrängt wird, so fallen in thesi die Lutheraner, sobald sie einmal die altkirchliche Anschauungsweise verlassen haben, . . . sogleich der abstrakten Konsequenz der reformierten Doktrin anheim, wie denn gegenwärtig die letztere Vorstellungsweise in der neueren Theologie die herrschende ist.“ [757]) Etwas später [758]) sagt Schneckenburger: „Die Frage nach der individuellen Versicherung der Kindschaft Gottes und der Seligkeit, welche dem Reformierten von Haus aus nahe liegt, konnte dem Lutheraner in der blühenden Periode der kirchlichen Rechtgläubigkeit gar nicht aufkommen. Im bußfertigen Glauben nahm er aus der Absolution, welche für ihn unmittelbare Wahrheit war und Trägerin des Trostes vom Heiligen Geiste, die Zuversicht der Vergebung, und wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Erst der Pietismus führte auch hier die Reflexion auf das eigene individuelle Subjekt herbei. Die freie Subjektivität war abgelöst von den nicht mehr volle Befriedigung gewährenden objektiv kirchlichen Aktionen. So beginnt sich allmählich auch bei den Orthodoxen eine Annäherung an die reformierte Betrachtungsweise zu zeigen.“ Diesen Worten Schneckenburgers sollten einige Bemerkungen beigefügt werden. Die Frage nach der „individuellen Versicherung der Gotteskindschaft“ kommt natürlich auch dem orthodoxen Lutheraner, und zwar täglich, weil er mit David (Ps. 143, 2) und mit Paulus (Röm. 7, 18) in bezug auf die eigene Verdammungswürdigkeit übereinstimmt. Aber solange er „orthodox“ bleibt, schaut er, wie Gott es von jedem armen Sünder haben will, in Gottes Gnadenantlitz in Christo, das ihm aus dem Wort des Evangeliums und den Sakramenten, als den göttlichen Sündenvergebungsmitteln, entgegenleuchtet. Auch ist dem „orthodoxen“ Lutheraner die Absolution nur eine Form der Gnadenzusage unter mehreren. In den Schmalkaldischen Artikeln heißt es: „Das Evangelium gibt nicht einerlei Weise (non *uno* modo) Rat und Hilfe wider die Sünde; denn Gott ist überschwenglich reich in seiner Gnade. Erstlich durchs mündliche Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünde in aller Welt, welches [die Vergebung der Sünde] ist das eigentliche Amt des Evangelii. Zum andern durch die Taufe. Zum dritten durchs heilige Sakrament des

757) A. a. O., S. 254. 758) A. a. O., S. 282.

Altars. Zum vierten durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, Matth. 18: ‚Ubi duo fuerint congregati‘ etc.“[759] Der „orthodoxe“ Lutheraner weiß, wie Luther es im Großen Katechismus ausdrückt: „Alles in der Christenheit ist dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen [die Sakramente] hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, solang wir hier leben.“[760] „Die Reflexion auf das eigene individuelle Subjekt“ bei der Frage nach der Vergebung der Sünden hält der „orthodoxe“ Lutheraner deshalb mit Recht für unnötig, weil er weiß, daß die Vergebung der Sünden von dem eigenen subjektiven Zustand völlig unabhängig ist. Das adäquate „Subjekt“ für die Sündenvergebung oder Rechtfertigung ist in jedem Fall „der Gottlose“ (ἀσεβής).[761] Was den „Pietismus“ betrifft, so ist mit Recht bemerkt worden, daß der Ausdruck nicht immer in demselben Sinne gebraucht worden ist.[762] Wir verstehen darunter mit Schneckenburger die krankhafte Erscheinung, die innerhalb der lutherischen Kirche Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hervortrat. Das Wesen dieses Pietismus bestand darin, daß er Anleitung gab, den Gnadenstand vor Gott anstatt auf die Gnade, die Christus erworben hat und in den objektiven Gnadenmitteln darbietet, auf innere Vorgänge im menschlichen Herzen, die Reue, den „Glauben“, die innere Umwandlung usw., zu gründen. Hierin sieht Schneckenburger mit Recht einen Übertritt auf reformiertes Gebiet. Ein Teil der Pietisten meinte es offenbar gut. Sie wollten dem leider eingerissenen äußerlichen Kirchentum, das aus dem Umgehen mit den von Gott geordneten Gnadenmitteln ein opus operatum macht, ein „innerliches“, „lebendiges“ Christentum entgegenstellen. Aber sie gehörten nun leider zu der Klasse von Reformatoren, die sich auf das Wie einer wahren Kirchenreformation nicht verstehen. Anstatt sich auf die Bestrafung des Mißbrauchs zu beschränken, den die fleischlich Sicheren mit den Gnadenmitteln treiben, tasteten sie auch den rechten Gebrauch an, den die armen Sünder von den Gnadenmitteln machen sollen. Jeder arme Sünder, der in der Angst seines Herzens nach der Gnade Gottes fragt, soll direkt auf das Wort des Evangeliums und die Sakramente gewiesen werden, wo Gott die von Christo erworbene Vergebung der Sünden ohne jede

759) M. 319, Art. IV.
760) M. 458, 55.
761) Röm. 4, 5.
762) RE.² XI, 672 ff.

subjektive, das heißt, im Menschen selbst gelegene, Bedingung zusagt. Insofern nun der Pietismus die armen Sünder nicht direkt auf die Gnadenmittel verwies, sondern zur Reflexion über den eigenen Zustand anleitete, ob die Reue auch tief genug und der Glaube auch rechter Art sei, leugnete er tatsächlich die vollkommene Versöhnung durch Christum (die satisfactio vicaria), nahm er dem rechtfertigenden Glauben sein eigentliches Objekt und tastete er damit das persönliche Christentum in seinem Fundament und die christliche Frömmigkeit im innersten Wesen an. Die Reflexion auf sich selbst, die den fleischlich Sicheren ziemt und zur Predigt des Gesetzes gehört, schärften die Pietisten den armen, erschrockenen Sündern ein, denen das Evangelium gepredigt werden soll. So bog allerdings der Pietismus in reformiertes und römisches Fahrwasser ein.

Vor allen Dingen aber liegt auf der Hand, daß alle modernen „Erlebnistheologen", die den Glauben nicht bloß auf das Wort Christi, sondern auch auf die geschichtliche Erscheinung Christi, die geschichtlichen Eindrücke Christi, auf die Person Christi im Unterschiede vom Wort Christi usw. gründen wollen, völlig auf reformiertes Gebiet übergetreten sind. Dieser Übertritt findet sich auch bei den positivsten Vertretern der „Erlebnistheologie". Nur das soll „wirklicher Glaube an Christum sein, der durch Christi Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird".[763] Es ist zugunsten der „Erlebnistheologie" eingewendet worden: Kann man nicht auch aus der geschichtlichen Führung und Leitung sowohl der Gesamtkirche als auch des Lebens der einzelnen Menschen den „Eindruck" bekommen, daß es einen gnädigen Gott gibt? Gegen diesen Einwand ist an ein Doppeltes zu erinnern: 1. Freilich gibt es im Leben der Kirche und der einzelnen Menschen Tatsachen, die uns die starke und gnädige Hand Gottes erkennen lassen. Aber wie im Reich der Natur neben die Zeichen der Güte Gottes, neben Sonnenschein, Wachstum und Gedeihen, Friede und Bewahrung usw., auch furchtbare Zeichen des Zornes Gottes treten, nämlich Donner und Blitz, Erdbeben, Wasserfluten, Pestilenz und teure Zeit, Kriege und Zerstörung: so haben wir auch, geschichtlich betrachtet, diese Doppelerscheinung im Leben der Kirche und der einzelnen Menschen. Da tritt uns die große Zahl der Irrlehrer und ihr übermächtiger Anhang sowie die geringe Zahl der Christen und ihr Kreuz entgegen.

763) Ihmels, Zentralfragen, S. 89.

Und diese geschichtlichen Erscheinungen werden auch von den Christen als Zorneserscheinungen empfunden und machen zuzeiten einen solchen „geschichtlichen Eindruck" auf die Kinder Gottes, daß sie meinen, nicht Christus, sondern der Teufel sitze im Regiment, und nicht die Frommen, sondern die Gottlosen seien Gottes Lieblinge. Man lese den 73. Psalm. Da hilft nur eins: wir müssen mit Assaph in das „Heiligtum Gottes" flüchten und uns über die „geschichtlichen Erscheinungen" allein aus Gottes Wort orientieren. Ohne diese Orientierung aus Gottes Wort allein sind wir dem Zweifel und der Verzweiflung anheimgegeben. 2. Auch wenn wir uns aus Gottes Wort über die geschichtlichen Erscheinungen in dem Leben der Kirche und in unserm eigenen Leben richtig orientiert haben und erkennen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge, auch die Zorneserscheinungen, zum besten dienen müssen, so ist dennoch auf Grund der Schrift dies festzuhalten: Objekt des seligmachenden Glaubens ist die Gnade Gottes, das ist die Vergebung der Sünden, die Christus uns vor 1900 Jahren durch seine satisfactio vicaria erworben hat, und die uns in Wort und Sakrament dargeboten und zugesagt wird. Wer das, was Gott aus Gnaden in der Kirche und im Leben der einzelnen wirkt, zum Fundament seines Glaubens an den gnädigen Gott macht, der fällt eo ipso von Christo ab. Er gründet die Gnade bei Gott auf seine Reue, seinen Glauben, seine Erneuerung, seine „Einpflanzung in Christum", seine Einfügung „in die neue Menschheit", „in die Kirche" usw. anstatt auf Christi vollkommene Versöhnung der Sünderwelt. Luther übertreibt nicht, wenn er den, der seinen Glauben an einen gnädigen Gott auf seine „Erlebnisse", speziell auch auf den eigenen Glauben, gründet, einen „abgöttischen, verleugneten Christen" nennt, mit der Begründung: „denn er trauet und bauet auf das Seine, nämlich auf eine Gabe, die ihm Gott gegeben hat, und nicht auf Gottes Wort alleine [das Gottes Gnade um Christi Werkes willen zusagt], gleichwie ein anderer bauet und trauet auf seine Stärke, Reichtum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit, welches doch auch Gaben sind, von Gott ihm gegeben".[764] So liegt klar zutage, daß Schneckenburger recht hat, wenn er sagt, daß die neuere Theologie nicht auf lutherischem, sondern auf reformiertem Boden steht, das heißt, nur einen Glauben kennt, der bei der Frage nach der Gnade Gottes auf sich selbst und seine subjektive Beschaffenheit reflek-

764) St. L. XVII, 2213.

tiert. Kirn macht auch ganz ausdrücklich zum Objekt des reflektierenden Glaubens die Umprägung des Lebens der Menschheit, weil sie (diese Umprägung) mitbegründend sei für den Erlösungswert des Werkes Christi.[765] Andere „Erlebnistheologen" ziehen andere Ausdrücke vor. Sie setzen an die Stelle des christlichen Glaubens, der die göttliche Sündenvergebung in den Gnadenmitteln ergreift, die Reflexion auf die Einpflanzung in die neue Menschheit Christi, auf die Gliedschaft im Reiche Gottes und die Betätigung in demselben usw.

Aus dem verwandtschaftlichen Verhältnis, das zwischen der „Erlebnistheologie" und der reformierten Theologie besteht, erklären sich die sonderbaren Urteile über Zwinglis und Calvins Theologie, wie wir sie bei „Erlebnistheologen", z. B. bei Seeberg, finden.[766] Wir möchten verhüten, daß die amerikanisch-lutherische Kirche durch diese Urteile sich verwirren läßt. Einerseits wird zugegeben, daß Zwinglis Reformation erasmischen Ursprungs ist, daß Zwingli das Evangelium unmerklich zum neuen Gesetz macht, daß Zwingli nicht, wie Luther, Gott in Christo erkennen will, sondern Gott vor Christus erkennen heißt, daß Zwinglis Christentum zu einer Art aus der Bibel herzuleitender „Philosophie" wird. Andererseits wird behauptet, daß die wesentliche Übereinstimmung zwischen Zwingli und Luther jedem einleuchte, daß beide „ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums" haben, daß zwischen Calvins und Luthers „Typus des Protestantismus" eine „wesentliche Übereinstimmung" vorhanden sei. Hiernach wäre es für die Auffassung des Evangeliums und des ganzen Christentums unwesentlich, ob Christus alle Menschen oder nur einen Teil derselben erlöst hat, ob Gnade und Geist nur durch die von Gott geordneten Gnadenmittel oder ohne dieselben und neben denselben gegeben werden! Dieses wunderliche Urteil erklärt sich, wie gesagt, aus der Verwandtschaft der „Erlebnistheologie" mit der reformierten. Beide Arten von Theologie leugnen, daß die Menschenwelt durch Christi satisfactio vicaria mit Gott versöhnt sei. Die reformierte Theologie leugnet den extensiven Wert, die „Erlebnistheologie" den intensiven Wert der Versöhnung, die durch Christum geschehen ist. Beide Arten leugnen ferner, daß der seligmachende Glaube allein aus den Gnadenmitteln komme und in diesen sein Objekt habe. Beide stehen daher auch gleicherweise in der Heilsaneignung auf römischem Gebiet, das heißt, sie stimmen darin überein, daß der Mensch durch Reflexion auf seine subjektive Qualität, auf seine

765) Dogmatik, S. 118.

766) Seeberg, Dogmengesch. II, 299 ff.

Erlebnisse, seine Erneuerung und sein gottgefälliges Leben usw., zur Gnadengewißheit kommen müsse. Wir kommen wirklich bei einer rein sachlichen Erörterung der Situation, die durch die Annahme einer Gnadenwirkung außer und neben dem Wort Christi geschaffen wird, immer wieder auf Luthers Urteil zurück, daß in der Praxis Papist und Schwärmer ein Ding sind.

Indem wir an diesem Urteil Luthers festhalten, haben wir aber keine Ursache, uns vor Gott über irgendeinen „Schwärmer" zu erheben. Wir erinnern uns vielmehr abermals an die Tatsache, daß die Schwärmerei, die wir an den Schwärmern verwerfen, infolge der uns angebornen opinio legis auch noch in unserm Fleische steckt. Auch Luther bekennt immer wieder, daß er die Kunst noch nicht ausgelernt habe, bei der Frage, ob Gott ihm gnädig sei, sich von sich selbst loszumachen oder „aus sich selbst herauszugehen", und wider alles Fühlen und Empfinden im eigenen Innern nur am Wort der Verheißung zu hangen. Der Unterschied bleibt aber zwischen Luther und der lutherischen Kirche einerseits und zwischen Calvin, der reformierten Kirche und der „Erlebnistheologie" andererseits, daß jene die Schwärmerei als falsche Lehre verwerfen, diese die Schwärmerei als rechte Lehre verteidigen.

In das Kapitel von den Gnadenmitteln gehört auch die Frage nach der Trennung von Kirche und Staat, insofern bei der Behandlung der Gnadenmittel die Frage auftaucht, ob auch der Staat mit seinen Ordnungen und Machtmitteln als eine Art Hilfsgnadenmittel zum Bau der Kirche zu verwenden sei. Roms Stellung ist bekannt. Sowohl das mittelalterliche als auch das nachmittelalterliche Rom stellt an den Staat eine doppelte Forderung. Einerseits soll der Staat die Pflicht haben, mit seiner Gewalt, also unter Umständen auch mit Feuer und Schwert, sich in den Dienst der Kirche zu stellen; andererseits soll dem Staat die Pflicht obliegen, sich selbst, nämlich in seiner Gesetzgebung, nach den Vorschriften der Kirche einzurichten.[767] Welche Stellung hat die Kirchenreformation des sechzehnten Jahrhunderts zu dieser Frage genommen? Auch die neuere Dogmengeschichte weist an diesem Punkte auf einen Unterschied zwischen der reformierten und lutherischen Lehre hin. Während Luther das Prinzip aufstellt, daß der Staat nicht mit Gottes Wort, sondern aus der menschlichen Vernunft zu regieren

767) Beide Forderungen kommen auch in dem päpstlichen Rundschreiben vom 1. November 1885 („Immortale Dei") scharf zum Ausdruck. Siehe L. u. W. 1886, S. 12 ff.

sei,[768] und es daher auch nicht zum Amt der Obrigkeit gehöre, „wehren, was jedermann lehren und glauben will, es sei Evangelium oder Lügen",[769] schärft Zwingli sehr nachdrücklich ein, daß der Staat mit Gottes Wort regiert werden müsse, und die Obrigkeit, wenn sie hierin säumig erfunden werde, „mit Gott entsetzt werden könne".[770] Und während die Augsburgische Konfession die Gewalt der Obrigkeit dahin limitiert, daß sie nicht die Seelen zu schützen hat, „sondern Leib und Gut wider äußerliche Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Pönen",[771] so weist hingegen Calvin — wohl mit einem Seitenblick auf die Augsburgische Konfession — auf die Torheit (stultitia) der Leute hin, die das Amt der Obrigkeit auf die Handhabung des Rechts unter Menschen (ius inter homines) und auf die Schlichtung von Streitigkeiten um irdische Dinge (terrenae controversiae) beschränken und nicht auch auf die reine Gottesverehrung sich erstrecken lassen wollen.[772] Schneckenburger urteilt daher: „Die Verwandtschaft der reformierten Frömmigkeit mit der katholischen stellt sich im allgemeinen auch darin heraus, daß beiderseits eine Theokratie über Staat und weltliche Verhältnisse überhaupt durch Menschen realisiert, das positive göttliche Gesetz als direkte Norm aller sozialen Verhältnisse angewandt werden soll. . . . Beide Formen der Frömmigkeit [die katholische und die reformierte] bilden mit ihrer aktiven sozialen Richtung einen bestimmten Unterschied von der lutherischen." [773] Natürlich hat auch die lutherische Kirche insofern eine „aktive soziale Richtung", als sie die Christen mit ihrem Dienste sehr energisch in die sozialen Verhältnisse hineinweist. Bekannt ist Luthers Diktum: „Verflucht sei das Leben, daß sich einer allein lebet und nicht seinem Nächsten; und wiederum, gesegnet sei das Leben, darin einer nicht sich, sondern seinem Nächsten lebt!" [774] Die lutherische Kirche weist die Christen mit allen ihren Werken um so mehr in das soziale Leben, als sie lehrt, daß die Werke nicht in das Verhältnis vor Gott gehören, das ist, nicht zur Erlangung und Erhaltung der Seligkeit nötig sind. „Siehe

---

768) St. L. X, 382 ff. 417. Vgl. L. u. W.: „Sind politische Pastoren ein Unding?" 1896, S. 193 ff.

769) St. L. XVI, 50. 770) Opp. I, 369 ff. 524. 771) Art. 28; M., 63.

772) Inst. IV, 20, 9: Coarguitur eorum stultitia, qui vellent, (reges) neglecta Dei cura, *iuri inter homines* dicundo tantum intentos esse. Quasi vero praefectos Deus suo nomine constituerit, qui *terrenas controversias* deciderent, quod vero longe gravioris momenti erat, praetermiserit, *ut ipse pure coleretur* ex legis suae praescripto.

773) Vergleichende Darstellung I, 161. 774) St. L. XI, 747.

darauf", sagt Luther, „daß diese Werke, die du tust, nicht auf Gott, sondern auf deinen Nächsten gerichtet seien! Wer ein Regent ist, ein Fürst, ein Bürgermeister, ein Richter, der soll nicht gedenken, daß er darum Regent sei, daß er den Himmel damit verdiene oder darin das Seine suche, sondern daß er dadurch der Gemeinde [dem Gemeinwesen] diene. Und so fortan mit andern Werken, die ich meinem Nächsten zugute annehme."[775] Aber die lutherische Kirche, sofern sie ihren Prinzipien treu bleibt,[776] entfaltet keine soziale Richtung im Sinne der Theokratie, als ob sie die Forderung stellte, daß der Staat die christliche Religion in seine Verfassung aufzunehmen und für ihre Durchführung zu sorgen habe. Vielmehr warnt die lutherische Kirche im 28. Artikel der Augustana vor dieser Vermischung von Kirche und Staat. Die Kirche „soll weltlicher Gewalt nicht Gesetz machen und stellen von weltlichen Händeln", weil dem weltlichen Regiment nicht die Sorge für die Seelen befohlen sei, sondern der Schutz von „Leib und Gut wider äußerliche Gewalt". Die Religion im Sinne der Theokratie zur Staatssache zu machen, entspricht der römischen und reformierten, widerspricht aber der lutherischen Lehre. So hat es auch Schneckenburger verstanden, wenn er an diesem Punkte einen Unterschied zwischen der lutherischen Kirche einerseits und der römischen und reformierten Kirche andererseits konstatiert. Zwinglis Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat beschreibt Seeberg so: „Der theokratische Gedanke, der Zwingli leitete, läßt weder die Kirche noch den Staat zu ihrem Recht kommen. Einerseits übt nämlich die weltliche Obrigkeit das Kirchenregiment aus, so daß die christliche Lehre geradezu zum Staatsgesetz wird;[777] andererseits untersteht diese Obrigkeit durchaus der Autorität der Heiligen Schrift; ihre Gesetze und Ordnungen gelten nur, insofern sie schriftgemäß sind. Handelt die Obrigkeit gegen die Schrift, so ist sie abzusetzen.[778] Nur scheinbar ist die Unterwerfung

775) A. a. O.

776) Über praktische Abweichungen von ihren Prinzipien später.

777) Zweite Disputation zu Zürich, Opp. I. 524: „Es söllend ouch mine herren kein gesatz fürschryben anderst dann us der heiligen unbetruglichen geschrift gottes. Wo sy daran symig wurdind, und ein anders erkanntind, das ich nit hoff: so wird ich mit dester minder styt mit dem wort gottes wider sy predgen."

778) Uslegung des 42. Artikels, Opp. I, 369, heißt es von der Obrigkeit: „So sy aber untrüwlich und usser der schnur Christi fahren wurdind, mögend sy mit gott entsetzt werden." Am Schluß des Abschnitts erklärt Zwingli, woher es komme, daß man nicht einhellig eine tyrannische Obrigkeit abtue. Es komme dies daher, daß die Frömmigkeit und Gerechtigkeit noch nicht allgemein genug sei. Er sagt:

der Kirche unter den Staat, denn gültig sind die Staatsgesetze doch nur, sofern sie dem Gesetz der Kirche oder der Bibel entsprechen. Das ist echt mittelalterlich gedacht. Die Ausführung seines Reformationswerkes umfaßte in sich sowohl eine neue Lehrordnung als eine neue Lebensordnung, welche durch die staatlichen Machtmittel durchgesetzt werden. Das Christentum ist Sache des Staates, aber der Staat ist Organ der Kirche. Wie Savonarola, so hat auch Zwingli nach dem göttlichen Recht der Bibel mit Hilfe der weltlichen Obrigkeit seine Stadt reformieren wollen. . . . Auf allen Gebieten tritt uns demnach die mittelalterliche und humanistische Schranke in dem Lehren und Wirken Zwinglis entgegen, und zwar so, daß sie den Unterschied zu den Gedanken Luthers begründet."[779] In bezug auf Calvin bemerkt Seeberg,[780] daß derselbe „dem Staat die Aufgabe zuschrieb, im Dienste Gottes die kirchlichen Ideale auch mit weltlichen Mitteln durchzusetzen. . . . Der Staat hat die Pflicht, jede Auflehnung gegen die anerkannte Religion zu bestrafen und Sorge zu tragen für die Durchführung der Gebote nicht nur der zweiten, sondern auch der ersten Tafel. Das zeige nicht nur die israelitische Geschichte, sondern schon die heidnische Auffassung, welche die cura pietatis zur ersten Aufgabe des Staates mache.[781]) Dabei darf er natürlich an dem göttlichen Gesetz nichts ändern. In Wirklichkeit wird er also nur auszuführen haben, was die geistlichen Amtsträger vorschreiben. Aus diesem Gesichtspunkt begreift sich die persönliche Stellung, die Calvin in Genf beansprucht hat, sowie die drakonische Strenge der von ihm geleiteten Gesetzgebung und Justiz. Indem jede Sünde eine Auflehnung gegen die göttliche Majestät ist, ist sie auch mit den schwersten bürgerlichen Strafen zu belegen. Es ist also Calvins Reformation in der Weise der Theokratie durchgeführt worden. Gott ist der Herr, dessen Dienst die Kirche verlangt und den der Staat erzwingt. Da aber diese Stellung der staatlichen Gewalt zur Kirche schließlich mit dem mit göttlicher Autorität begabten Kirchenamt zusammenhängt, so ist der Zusammenhang

---

„So wir aber so lauw sind an der Liebe der gemeinen grechtigheit, darum lassend wir alle übel der tyrannen fürgon und werdend billich von inen zerrissen und zum letzten mit inen gestraft. Also manglet nit rat oder weg, wie man die tyrannen abstosse, sunder es manglet gemeine frommkeit. Hütend üch, ir tyrannen! Das evangelium wirt fromm lüt ziehen. Werdend ouch fromm! so wirt man üch uf den händen tragen. Thünd ir das nit, sunder ryssend [wütet] und pochend, so werdend ir mit füssen getreten."

779) Dogmengesch. II, 305. Vgl. auch Güder-R. Stähelin, RE.[2] XVII, 630.

780) A. a. O., S. 400 f.

781) Inst. IV, 20, 3. 9.

des calvinischen Kirchenideals mit den mittelalterlichen Ideen ein noch weit deutlicherer als bei Zwingli. . . . Man begreift aus dieser Anschauung das Verfahren gegen Servetus".[782] Schneckenburger sieht in dieser reformierten Vermischung von Staat und Kirche eine wertvolle Ergänzung der Reformation Luthers. Er meint: Der Unterschied zwischen der katholischen und reformierten Frömmigkeit einerseits und der lutherischen andererseits „geht so weit, daß man schon nicht ohne Grund die Frage aufgeworfen hat, ob die Reformation überhaupt in nur lutherischer Besonderheit durchzuführen und zu behaupten gewesen wäre gegen das tatkräftigere, gesellschaftbildende Prinzip im Katholizismus, wenn die spezifisch reformierte ihr nicht zur Seite gestanden hätte. Wie lange zauderte man doch in Sachsen, nachdem schon viele Jahre hindurch das Evangelium gepredigt war, auch nur die geringste Abänderung im Kultus vorzunehmen, bis Carlstadt in reformierter Weise dareinfuhr, mit der er aber als ein heterogenes Element sich hier auf die Dauer nicht halten konnte. . . . In Zürich dagegen" (unter Zwingli) „wurde sogleich der Anfang gemacht mit Abstellung alles Ungehörigen, mit einer tiefgreifenden Änderung des Kultus, mit Besserung der Sitten und der Polizei".[783] Aber was Schneckenburger und andere[784] an diesem Punkt als eine wertvolle Ergänzung der lutherischen Lehre und Frömmigkeit durch die reformierte Lehre und Frömmigkeit ansehen, ist tatsächlich ein Steckenbleiben in römischer Lehre und Praxis und hat zur Folge, daß das Christentum in eine christlich verbrämte Werkgerechtigkeit verwandelt wird. Sowohl die Annahme einer unmittelbaren Geisteswirkung als die Vermischung von Staat und Kirche treibt die reformierte Kirche in Werklehre hinein. Durch die Annahme der unmittelbaren Geisteswirkung geschieht das deshalb, weil es diese unmittelbare Geisteswirkung gar nicht gibt und der Mensch daher auf Eigenwirken angewiesen ist, das er dann irrigerweise für ein Produkt des Heiligen Geistes hält. Die Hinzunahme der staatlichen Machtmittel zum Bau der Kirche hat Werkgerechtigkeit zur Folge, weil die staatlichen Mittel — auch bei sehr energischer Anwendung — nie die Gnade Gottes

---

782) Michael Servetus wurde am 27. Oktober 1553 zu Genf wegen Ketzerei (Antitrinitarier) verbrannt. Leider billigte auch Melanchthon dieses Verfahren. Vgl. Melanchthons Brief an Calvin vom 14. Oktober 1554 im Corp. Ref. VIII, 362 sq.

783) Vergleichende Darstellung I, 161 f.

784) Schneckenburger beruft sich auch auf Ranke, Reformationsgesch. III, 89. Vgl. gegen Ranke L. u. W. 1868, S. 119 f.

in Christo, den Glauben und den Heiligen Geist vermitteln, sondern im besten Falle eine äußere Frömmigkeit zuwege bringen, die auf dem Gebiet des Gesetzes und der äußeren Werke bleibt. Luther schreibt:[785] „Es ist umsonst und unmöglich, jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, so oder so zu glauben. Es gehört ein anderer Griff dazu; die Gewalt tut's nicht. . . . Es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen. Ja, es ist ein göttlich Werk im Geist, geschweige denn, daß es äußerliche Gewalt sollte erzwingen und schaffen. . . . Die blinden, elenden Leute sehen nicht, wie gar vergeblich und unmöglich Ding sie vornehmen. Denn wie hart sie gebieten und fast sie toben, so können sie die Leute ja nicht weiter dringen, denn daß sie mit dem Munde und mit der Hand ihnen folgen; das Herz mögen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreißen. . . . Treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt zu lügen, zu verleugnen und anders [zu] sagen, denn sie es im Herzen halten, und beladen sich selbst so mit greulichen fremden Sünden." Hinzuzufügen ist, daß die Vermischung von Staat und Kirche trotz der Warnungen Luthers und trotz der klaren Darlegung im 28. Artikel der Augustana leider auch in die lutherische Kirche eingedrungen ist. Aber diese Tatsache ist nicht als eine Ergänzung oder Verbesserung der lutherischen Lehre und Stellung anzusehen, sondern ist als eine Verirrung auf reformiert-römisches Gebiet einzuschätzen, die auch von denselben schädlichen Folgen begleitet ist, sofern das falsche Prinzip sich durchsetzt.[786] Es

785) St. L. X, 397 f.

786) Der historischen Untersuchung unterliegt die Frage, ob nicht auch Luther in einzelnen Fällen das von ihm aufgestellte richtige Prinzip außer acht gelassen habe. So etwas kann auch bei großen Leuten vorkommen. Petrus hat in einem bestimmten Falle noch nach Pfingsten wider das von ihm richtig gelehrte Prinzip gehandelt, Gal. 2, 11 ff. Über Luthers scharfe grundsätzliche Scheidung zwischen Kirche und Staat einerseits und seine Anbequemung an die vorliegenden verwirrten Verhältnisse andererseits vgl. Walther, Pastorale, S. 368 ff.; Köstlin, Luthers Theologie², II. 274 ff. In der St. Louiser Ausgabe von Luthers Werken ist in der historischen Einleitung zu den Schriften „Wider die Juden" Kritik an Luthers Schrift vom Jahre 1543, „Von den Juden und ihren Lügen", geübt, insofern hier Luther, nachdem die Juden sein früheres Protektorat gemißbraucht hatten, zur Anwendung weltlicher Gewalt seitens des Staates rät. (Vgl. XX, Einleitung, S. 63, Anm. 1.) Luther macht den Regenten zur Pflicht, daß sie „die Juden zur Arbeit zwingen, den Wucher verbieten und steuern ihrem Lästern und Fluchen", XX, 1997. Aber auch hier kehrt Luthers Refrain wieder: „Ob sie nicht glauben wie wir, da können wir nicht für, und niemand zum Glauben zu zwingen ist" und die Mahnung an die Prediger: „Nicht daß sie ihnen viel fluchen

hilft nichts: Wollen wir die christliche Lehre behalten, nämlich die Lehre, daß wir aus Gottes Gnade durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke gerecht und selig werden, so müssen wir einerseits an den von Gott geordneten Gnadenmitteln festhalten, andererseits an diesen Mitteln uns genügen lassen und auf die Hinzunahme der Machtmittel des Staates zum Bau der Kirche verzichten. Wir müssen auf diesen Gegenstand, die Scheidung von Kirche und Staat, nochmals bei der Lehre von der Kirche zurückkommen.

Luthers Lehre von den Gnadenmitteln in ihrem Verhältnis zur mittelalterlichen und reformierten Gnadenmittellehre.

Man hat auch in Luthers Gnadenmittellehre noch mittelalterliche Verwandtschaft finden wollen. Wir erinnerten schon an Adolf Harnacks Urteil. „Durch die Ausscheidung bestimmter Handlungen als ‚Gnadenmittel' trat er [Luther] in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurück." [787] Dagegen ist der wirkliche Sachverhalt dieser, daß jede Verwandtschaft zwischen Luthers und der mittelalterlichen Gnadenmittellehre ein Ding der Unmöglichkeit ist, und zwar deshalb, weil Luther und die mittelalterlichen Theologen völlig entgegengesetzte Begriffe von der seligmachenden Gnade haben. Nach mittelalterlicher Lehre ist die seligmachende Gnade eine dem Menschen eingeflößte gute Qualität, gratia *infusa*, und die Gnadenmittel haben den Zweck, dem Menschen so viel „Gnade" einzuflößen, daß der Mensch durch Zusammenwirken mit dieser „Gnade" de congruo und auch de condigno sich die Vergebung der Sünden und die Seligkeit verdienen kann. Nach Luthers Lehre ist die seligmachende Gnade nicht etwas, was an oder in dem Menschen haftet, sondern Gottes gnädige Gesinnung um Christi willen, favor Dei propter Christum, oder die Vergebung der Sünden um Christi willen, und die Gnadenmittel haben den Zweck, die durch Christum vorhandene Vergebung der Sünden darzubieten und durch diese Darbietung den Glauben zu wirken und, wenn er bereits gewirkt ist, zu stärken. Luther war sich dieses Gegensatzes auch sehr klar bewußt. Im Gegensatz zur scholastischen Auffassung der „Gnade" schreibt er gegen Latomus: „Gottes Gnade ist ein

---

oder persönlich Leid tun sollten", 1997. 1996. Vgl. XX, 1826 Luthers Schreiben vom 10. Dezember 1537 an „Josel, Juden zu Roßheim, warum er ihm schriftliche Fürbitte versage". Das Schreiben beginnt: „Dem fürsichtigen Josel, Juden zu Roßheim, meinem guten Freunde."

787) Grundriß der Dogmengesch., S. 431.

äußeres Gut, Gottes gnädige Gesinnung, das Gegenteil von Gottes Zorn. . . . Gnade nehme ich im eigentlichen Sinne für Gottes gnädige Gesinnung, wie sich's gebührt, nicht für eine Beschaffenheit des [menschlichen] Geistes, wie unsere Neueren [die Scholastiker] gelehrt haben." [788] Auch Melanchthon hatte früh den Gegensatz gegen den mittelalterlichen Gnadenbegriff gefaßt. Er bringt dies zum Ausdruck, wenn er in der ersten Ausgabe seiner Loci sagt: „Mit Recht erheben wir Klage gegen die Scholastiker, die das heilige Wort ‚Gnade' so schmählich gemißbraucht haben, indem sie es für eine Qualität im Geist der Heiligen nehmen, am gröbsten von allen die Thomisten. . . . Fort mit dem aristotelischen Wahn von Qualitäten [in der Seele des Menschen]! . . . Das Wort Gnade bezeichnet nicht eine Qualität in uns, sondern vielmehr Gottes Willen selbst oder Gottes Wohlwollen (benevolentiam) gegen uns." [789] In dem Maße war sich Luther des Gegensatzes gegen den mittelalterlichen Gnadenbegriff bewußt, daß er in der einen oder andern Form das Diktum wiederholt: „Auf dieser Lehre bestehet das ganze Papsttum: die Gnade werde dem Menschen eingegossen durch eine heimliche Wirkung." [790] In der Verschiedenheit des Gnadenbegriffs ist dann der weitere Unterschied begründet, daß nach mittelalterlicher Lehre die Sakramente ex opere operato Gnade mitteilen, während Luther dies eine gottlose Meinung nennt und in jedem Falle zum heilsamen Brauch der Sakramente den Glauben auf seiten des Menschen fordert. „Denn wenn mir das Sakrament die Gnade darum gibt, weil ich es empfange, so erlange ich in Wahrheit Gnade aus meinem Werke und nicht aus dem Glauben. . . . Da siehst du klärlich, wie die Sakramente so gar nicht verstanden worden sind von den Sentenzschreibern, weil sie bei den Sakramenten sich um den Glauben und die Verheißung gar nicht gekümmert haben. . . . Darum haben sie, wie ich gesagt habe, die Sakramente nicht nur in Fesseln gelegt (captivaverunt), sondern

788) Opp. v. a. V, 489: Gratia Dei est *externum* bonum, favor Dei, opposita irae [Dei]. . . . Gratiam accipio hic proprie pro favore Dei, sicut debet, non pro qualitate animi, ut nostri Recentiores docuerunt. In der Vorrede zum Römerbrief: „Gnade eigentlich heißt Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns trägt bei sich selbst." (St. L. XIV, 98.) Vgl. die ausführliche Abhandlung über den Gnadenbegriff II, 12 ff.

789) Loci, ed. Kolde 1890, S. 168 sq. Vgl. hierzu Kolde über den Gnadenbegriff des Thomas, S. 168, Anm. 1. Thomas lehrt von der Gnade: „Sie wird dem Menschen eingegossen, und ihretwegen ist er dann bei Gott ein homo gratus, wird von Gott geliebt."

790) St. L. XIII, 917.

gänzlich, soviel an ihnen gewesen ist, abgetan (aboleverunt)."[791]) Es steht daher wirklich so, daß zwischen Luthers und der mittelalterlichen Gnadenmittellehre keinerlei Verwandtschaft möglich ist, sondern hier der schärfste Gegensatz obwaltet. Richtig Seeberg: Durch Luther „fielen der mittelalterliche Semipelagianismus, die Gnadenlehre, die ganze Sakramentslehre, der Hierarchismus, der Ergismus und die Verdienstlehre. Aber ebenso fielen unter der Wucht des reformatorischen Grundgedankens die schwarmgeistigen Ideen von einer unvermittelten Geisteswirkung".[792])

Die letztere Bemerkung Seebergs führt zu der ebenfalls aufgeworfenen Frage, ob zwischen Luthers und der reformierten Gnadenmittellehre ein Verwandtschaftsverhältnis bestehe. Auch hier hat man nicht nur Ähnlichkeiten, sondern sogar völlige Übereinstimmung konstatieren wollen. So Böhl.[793]) Einen Beweis für die

---

791) Opp. v. a. V, 64 sq.; St. L. XIX, 62 ff. Mit Recht läßt sich Luther an diesem Punkt auf keinen Unterschied unter den Scholastikern ein. Luther lobt gelegentlich die Scholastiker als „gute Köpfe". Aber sie haben „phantasiert" und „Ungeheuerlichkeiten" gelehrt, weil sie den Fall Adams nicht kannten und nicht wußten, daß das Gesetz geistlich sei. So hatten sie auch keinen rechten Verstand vom Evangelium, von der Gnade und vom Glauben. Unter seligmachender Gnade verstanden sie eine Eigenschaft im Herzen, zu der der Mensch mitwirke. Vgl. IV, 1836; 633; XVIII, 840; XXII, 1402; V, 574. Gut zusammengetragenes Material über die mittelalterliche Theologie und speziell über die Sakramentslehre findet sich in Schmid-Hauck, Dogmengesch., S. 275 ff.

792) Dogmengesch. II, 284.

793) Dogmatik, S. 440 f. Vgl. auch Macpherson, *Christian Dogmatics*, p. 4224 sq. Bei neueren Reformierten findet sich vielfach die Behauptung, daß die reformierte Kirche in der Gnadenmittellehre wohl mit den späteren lutherischen Theologen, aber nicht mit Luther differiere. Böhl sagt a. a. O.: „Auf der einen Seite steht die lutherische Kirche, welche in der späteren dogmatischen Entwicklung eine vis conversiva et regenetrix Scripturae inhaerens annahm. ... Dies war ganz etwas anderes, als wenn Luther sagte: alles, was ohne Wort für Geist ausgegeben werde, sei rein teuflisch. Hier war er ganz im Recht, und darin ist ihm auch die reformierte Kirche gefolgt." Den späteren lutherischen Theologen schreibt Böhl eine Abweichung von Luther zu, „besonders seit dem Streit mit Rathmann". Er setzt aber etwas vorsichtig hinzu: „Obschon bereits die Konkordienf. 601, 55 einen Ansatz dazu macht, den Heiligen Geist an den Bibelbuchstaben zu fesseln." Wenn lutherische Theologen bei der Bekämpfung Rathmanns den Ausdruck gebrauchten, daß Gottes Wort auch extra usum göttliche Kraft habe, so war der Ausdruck dem schwärmerischen Irrtum entgegengesetzt, wonach das Schriftwort erst durch gläubigen Gebrauch (das kommt auf die unmittelbare Erleuchtung hinaus) lebengebende Kraft gewinnen soll. Doch gehört der Ausdruck zu denen, die sich nicht zur allgemeinen Annahme empfehlen, weil sie, um verstanden zu werden, erst noch nähere Erklärungen erfordern.

Übereinstimmung meint man in den Aussagen Luthers finden zu können, wo Luther zwischen dem „äußern Wort" und der Wirkung des Heiligen Geistes „inwendig im Herzen" unterscheidet. Diese Unterscheidung ist Luther allerdings durchweg geläufig. Dabei aber weist Luther so klar und entschieden wie möglich jede Loslösung der Geisteswirkung vom „äußerlichen Wort" zurück und lehrt, daß der Heilige Geist seine Wirkung „inwendig im Herzen" nicht anders als durch das äußerliche Wort ausrichte. Luther sagt in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten": „So nun Gott sein heiliges Evangelium hat aus lassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise: einmal äußerlich, das andere Mal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii und durch die leiblichen Zeichen, als da ist Taufe und Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den Heiligen Geist und Glauben samt andern Gaben. Aber das alles der Maßen und Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß er's beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben ohne durch die äußerlichen Stücke; denn er will niemand den Geist noch Glauben geben ohne das äußerliche Wort und Zeichen."[794] Zu 2 Mos. 15, 16 bemerkt Luther: „Gott hat gesagt: Wenn das Wort von Christo gepredigt wird, dann bin ich in deinem Munde, und ich gehe mit dem Worte durch deine Ohren in das Herz";[795] und zu Joh. 6, 63: „Gott hat seinen Heiligen Geist geordnet, daß er ordentlicherweise komme durchs Wort. Solches spricht Christus selber an diesem Ort. . . . Er will dir nicht zulassen, daß du hin und wieder flattern sollest, einen Geist zu suchen und zu erträumen, daß man spreche: Ich habe es aus Einsprechen des Heiligen Geistes. . . . Solch Einsprechen will Christus nicht haben, bindet allein an das Wort; er will den Geist nicht abgesondert haben von seinem Wort. Darum, hörst du einen rühmen, er habe etwas aus Eingebung oder Einsprechung des Heiligen Geistes, und es ist ohne Gottes Wort, es sei, was es wolle, so sprich, es sei der leidige Teufel."[796] Noch etwas derber drückt sich Luther in den folgenden Worten aus: „Siehst du da den Teufel, den Feind göttlicher Ordnung? Wie er dir mit den Worten Geist, Geist, Geist! das Maul aufsperrt, und doch dieweil beide Brücken, Steg und Weg, Leiter und alles umreißt, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich durch die äußerlichen Ordnungen

794) St. L. XX, 202. 795) III, 925. 796) VII, 2389. 2388.

Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mündlichem Wort Gottes, und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten."[797] Seeberg sagt über Luthers Lehre vom Wort und der Wirkung des Heiligen Geistes: „Luther unterscheidet die rein menschliche Wirkung des Wortes von der ‚in', ‚mit und durch', ‚dabei und darunter' erfolgenden Geisteswirkung, doch so, daß letztere schlechterdings nur vermöge jener erfolgt."[798] Kurz, die Sachlage ist diese: So gewiß Zwingli und Calvin und neuere Reformierte wie Böhl, Hodge und Shedd (Efficacious grace acts *immediately*) eine unmittelbare Geisteswirkung lehren und Luther hingegen jede unmittelbare Geisteswirkung als Selbsttäuschung und Teufelstrug abweist, so gewiß läßt sich nicht eine Übereinstimmung, sondern nur ein völliger Gegensatz zwischen Luthers und der reformierten Gnadenmittellehre konstatieren.[799] Aber mit dieser Differenz hängt eine weitere zusammen.

---

797) XX, 203. 798) A. a. O. II, 267.

799) Wir setzen noch eine Ausführung Luthers hierher, worin er das Kausalverhältnis zwischen dem „äußerlichen Wort" und „dem Glauben im Herzen" aufzeigt. Luther sagt zu den Worten Joh. 17, 20 („Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden"): „Christus hebt und preist der Apostel Predigt, daß wir dadurch müssen zu ihm [Christo] kommen und glauben. Dawider läuft jetzt ein Teufelsgeschmeiß durch seine Rottengeister, die da lehren das äußerliche Wort verachten und geben vor, der Geist müsse es alles allein tun; äußerliche Dinge, Zeichen und mündliche Predigt sei nichts nütze zum Glauben im Herzen; der innerliche Mensch müsse ein innerlich Wort haben. Denselbigen Lügengeistern schreibe nur diesen Text: ‚Die durch ihr Wort an mich glauben werden' vor die Nase mit großen Buchstaben und frage sie doch, ob das Wort ‚glauben' zustehe dem innerlichen oder äußerlichen Menschen, oder ob die Apostel äußerlich oder innerlich Wort gepredigt haben. So können sie ja nicht leugnen, daß dies Wort ‚glauben', welches ist allein des Herzens und innerlichen Menschen, und ‚durch ihr Wort' zusammengehören und einen innerlichen Menschen machen. Der Glaube ist des allerinwendigsten Grundes des Herzens. Weil nun Christus sagt, sie sollen glauben, das ist, innerliche oder geistliche Menschen werden durch der Apostel Wort, so folgt je unwidersprechlich, daß solch Wort nicht diene zum äußerlichen, sondern innerlichen Menschen, und ist je nichts, daß sie geifern, mündlich Wort oder Predigt sei nichts nütz ohne zu einem äußerlichen Zeugnis oder Bekenntnis des innerlichen Menschen. Sprechen sie aber: ‚Wenn das äußerliche Wort solches schaffte, so müßten sie alle gläubig und selig werden, die es hören.' Antwort: Des müssen sie Dank haben. Denn das heißt schon halb bekannt, daß sie nicht können leugnen, daß dennoch etliche glauben. Denn so sagen wir auch: Obgleich nicht alle glauben, so sind doch ihrer viel, die da glauben. Sagt doch Christus auch nicht, daß sie alle glauben werden. Was ist's denn nun geredet, daß sie folgern

die Differenz hinsichtlich des Gnadenbegriffs. Die Reformierten definieren oft richtig die seligmachende Gnade als Gottes Huld, Gottes gnädige Gesinnung usw. Bei der Frage jedoch, wem diese gnädige Gesinnung Gottes gelte, kommen sie mit einem „Aber". Die gnädige Gesinnung und die daraus fließende Geisteswirkung soll nur denen gelten, die unmittelbar erleuchtet oder wiedergeboren sind. So die älteren und neueren reformierten Lehrer. Auch Böhl schärft angelegentlich ein: „Nur diesen durch den Heiligen Geist lebendig Gemachten gelten jene Zusicherungen JEsu, daß das Wort sie reinige."[800]) So haben wir auf seiten der Reformierten den consensus mit Rom, daß die Vergebung der Sünden tatsächlich nur denen zuteil wird, die eine „eingegossene Gnade" in sich aufzuweisen haben. Dagegen gilt nicht der Einwand, daß die Papisten die Gnade mit menschlicher Mitwirkung, die Reformierten hingegen ohne alle menschliche Mitwirkung, unmittelbar, eingegossen sein lassen. Da die unmittelbare Geisteswirkung bloß in der Einbildung existiert, so sind auch die Reformierten tatsächlich lediglich auf eigenes Wirken angewiesen. Daher ist Luthers Urteil in seinem ganzen Umfange korrekt, daß die Schwärmer, weil sie eine unmittelbare Geisteswirkung lehren, in römische Werklehre geraten und „Christum, den Eckstein, verlieren", weil sie nicht durch den Glauben an die von Christo erworbene und in den Gnadenmitteln dargebotene Vergebung der Sünden, sondern durch eine ihnen eingegossene oder einwohnende Gnade zu Gott kommen wollen. Daher auch der weitere Gegensatz zwischen Luther und den Reformierten in der Praxis. Während die Reformierten vor dem Hangen an den äußeren Gnadenmitteln warnen und immer in Angst sind, die Menschen möchten die Gnadenmittel und die Personen, die die Gnadenmittel verwalten,

---

und schließen wollen: Sie glauben nicht alle, darum komme der Glaube nicht durchs Wort? So wollte ich auch folgern und gaukeln: Sie sind nicht alle gehorsam Fürsten, Oberherren oder Eltern, darum müßte keine Obrigkeit, Fürsten noch Elternstand nütze oder not und Gottes Gebot umsonst sein. Darum kehren wir's um und sagen also: Wir wissen, daß etliche glauben, die das Wort hören, und können's durch viel Sprüche und Exempel der Schrift beweisen, darum schließen wir, daß das Wort nütze und not sei, nicht zu den Ohren allein, sondern auch zum Herzen oder innerlichen Menschen. Daß aber etliche nicht glauben, ob sie gleich das Wort hören, das nimmt darum dem Worte nichts, sondern bleibt gleichwohl wahr, daß es das Mittel sei, dadurch der Glaube ins Herz kommt, und ohne dasselbige niemand glauben kann." (St. L. VIII, 829 f.)

800) Dogmatik, S. 445 f.

mit Gott selbst verwechseln,[801] so kann Luther sich nicht genug tun einerseits mit der Belehrung, daß in den Gnadenmitteln und in den die Gnadenmittel verwaltenden Personen Gott selbst mit uns handelt, andererseits mit der Warnung, daß wir ja nicht anders von Gott denken, als wir in den Gnadenmitteln hören und sehen.[802] Dies ist der Punkt, an dem jeder Christ sich prüfen kann und soll, ob er die christliche Gnadenmittellehre hat und darin lebt. Es steht so: Wir leben törichterweise in der Gottesferne anstatt in der uns gnädig gewährten Gottesnähe, wenn es in unsern Herzen nicht also heißt: Gott redet zu mir in seinem Wort, das unter den Menschen von Mund zu Mund geht, und das ich aus Menschenmund höre; Gott redet zu mir in seinem Wort, das ich lese; Christus selbst absolviert in dem Wort, das er Menschen befohlen hat; Christus selbst tauft; Christus selbst vergibt mir die Sünde durch Darreichung seines Leibes und Blutes im Abendmahl. Dies ist die „auf Wort und Sakrament unmittelbar ausruhende Glaubensart" Luthers, wie es E. F. Karl Müller ausgedrückt hat,[803] und worin dieser reformierte Theolog eine Differenz erkennt, die Luther vom Calvinismus scheidet. Dasselbe ist von der ganzen lutherischen Kirche zu sagen, sofern sie an der Gnadenmittellehre festhält, die von Luther und dem lutherischen Bekenntnis gelehrt wird. Nur in der äußersten Not kommt zwischen Lutheranern und Reformierten eine praktische Übereinstimmung hinsichtlich der Gnadenmittellehre zustande. Weil in Gewissens- und Todesnot die gratia particularis und die unmittelbare Geisteswirkung versagen, so weisen in diesem Falle die Reformierten selbst auf die allgemeinen Verheißungen Gottes und damit auf die objektiven Gnadenmittel. So kommt in diesem Falle eine Einigung dadurch zustande, daß die Praxis die Reformierten auf den lutherischen Standpunkt hinaustreibt, wie Schneckenburger es ausgedrückt hat.[804] Man hat Luther die harte Sprache verdacht, die er gegen die „Schwärmer" führt. Luther selbst ist sich dieser harten Sprache bewußt, und er bittet deshalb in gewisser Weise um Entschuldigung, indem er erklärt,[805] daß er nicht sowohl die menschlichen Personen als den Erz-

---

801) Vgl. z. B. Consensus Tigurinus XI, XII, XIII, XV; Niemeyer, p. 194. Dazu Calvins Expositio, p. 208. Hier ist kein sachlicher Unterschied zwischen ihnen und Carlstadt, der auch behauptete: „Das ist ein gemeiner und greulicher Schade, daß unsere Christen Vergebung der Sünden im Sakrament suchen." Vgl Carlstadts Schrift „Von dem widerchristlichen Mißbrauch" usw. St. L. XX. 94.

802) St. L. XIII, 2438 ff.

803) RE.3 XV, 599.

804) Vergleichende Darstellung I, 261 f.

805) St. L. XX, 204 f. 201 f.

feind der christlichen Kirche, den Teufel, meine, der durch die Vorspiegelung einer unmittelbaren Geisteswirkung die Christen vom Felsen des objektiven Gotteswortes herabziehen und damit tatsächlich um das Evangelium bringen will, das durch die Reformation wieder an das Licht gestellt worden war. Jeder Mensch täuscht sich in bezug auf seine persönliche Gemeinschaft mit Gott, sofern er nicht seinen Gnadenstand bei Gott auf die im äußeren Wort des Evangeliums zugesagte Vergebung der Sünden gründet.

Die Gnadenmittel in der Form der Absolution.

Wir behandeln die Absolution noch unter einem besonderen Abschnitt, weil diese Lehre zu den Lehrpunkten gehört, an denen die christliche Erkenntnis ein Examen macht. Unter allgemeinen Reden über „Evangelium" und „Versöhnung durch Christum" verbargen und verbergen sich viele Unklarheiten. Diese Unklarheiten werden durch die gegen die Absolution erhobenen Einwände aufgedeckt.

Daß das Evangelium in allen Formen der Bezeugung die von Christo erworbene Vergebung der Sünden zusagt, also Absolution ist, mußte schon wiederholt dargelegt werden. Luther und die lutherische Kirche in ihrem Bekenntnis bezeichnen dann mit dem Ausdruck Absolution noch eine besondere Form der Verkündigung des Evangeliums. Es ist dies die Form, wonach einer oder mehreren Personen auf ihr Sündenbekenntnis die Vergebung der Sünden von einem öffentlichen Diener der Kirche oder auch von irgendeinem Christen gesprochen wird. Die Schmalkaldischen Artikel nennen unter dem Gesamttitel „Evangelium" neben dem gepredigten Wort und neben Taufe und Abendmahl auch die Absolution als eine Weise der „Hilfe wider die Sünde".[806] Weiter heißt es dort unter dem Kapitel „Von der Beichte", daß man „die Beichte oder Absolution" in der Kirche nicht abkommen lassen soll, mit der Begründung: „weil die Absolution oder Kraft des Schlüssels auch eine Hilfe und Trost ist wider die Sünde und böse Gewissen, im Evangelio durch Christum gestiftet" (instituta).[807] In einem Gutachten sagen Luther, Melanchthon und Bugenhagen: „Man muß auch dem tröstlichen freien Evangelio den Raum lassen, daß es sowohl einem einzelnen Menschen als vielen mag gesagt werden. Was ist aber die Absolution anders denn das Evangelium, einem einzelnen Menschen gesagt, der über seine bekannte Sünde Trost dadurch empfahe? So stehet da Christi

806) S. 319. 807) S. 321.

es für und für, wo er wollte, lebendig macht; darum wird aus göttlicher Freundschaft der Apostel Namen zugelegt, was allein des Geistes ist." [817] So nicht bloß Zwingli. Im reformierten Lager ist die Abweisung der Absolution ganz allgemein.[818] Sie ist selbstverständliche Folge der gratia *particularis* und der *immediata* Spiritus Sancti operatio. Ist nämlich die göttliche Gnade partikular, so würde die Absolution doch nur die Erwählten treffen, und wirkt der Heilige Geist unmittelbar, so würde die Vergebung der Sünden überhaupt nicht im Wort des Evangeliums liegen und also auch durch die Verkündiger des Worts nicht mitgeteilt werden können. Aber auch in die lutherische Kirche ist teils die ausdrückliche, teils die sachliche Leugnung der Absolution vornehmlich aus zwei Gründen eingedrungen: [819] einmal aus Unverstand am Evangelium Gottes im allgemeinen, wie bei den Pietisten, sodann als notwendige Begleiterscheinung des Synergismus. Wie der Calvinismus, so läßt auch der Synergismus die Vergebung der Sünden durch etwas Gutes im Menschen bedingt sein. Bei dem Calvinismus ist dies aliquid in homine, was der Geist vorher oder nebenbei unmittelbar gewirkt hat; bei dem Synergismus ist es die facultas se applicandi ad gratiam, das rechte Verhalten, die „persönliche Selbstbestimmung" usw. In beiden Fällen weiß weder der Absolvierende noch der Absolvierte, ob die Absolution „trifft". Doch, was einem großen kirchlichen Publikum im allgemeinen und im besonderen an der Absolution ärgerlich ist, tritt bei den hauptsächlichsten Einwänden gegen dieselbe zutage.

Im allgemeinen wurde und wird eingewendet, daß die Praxis der Absolution mit voraufgehendem Sündenbekenntnis nachgebliebener „römischer Sauerteig" sei.[820] Dieser Einwand beruht auf Unkenntnis sowohl der römischen als auch der christlichen Lehre von der Absolution. Nach römischer Lehre ist die Absolution ein Akt, a) der nur von einem römisch geweihten Priester, in schwere-

---

817) Zwinglis Schrift: „Daß diese Worte" usw. St. L. XX, 1132.

818) Heppe, Dogmatik der ev.-ref. K., S. 486. 502. Vgl. G. Plitt, Grundriß der Symbolik[3], S. 131 ff.

819) Vgl. Caspari, RE.[3] II, 538 f.

820) L. u. W. 1874, S. 140 f. Die Norwegische Synode wurde wegen ihrer Lehre von der Absolution des „theoretischen Katholizismus" und des „praktischen Katholizismus" beschuldigt, weil sie eine Lehre vertrete, „welche auf die Aufrichtung des Ecksteins im Papsttum, des Amtssakraments, abzielt", „eine antichristische Richtung, welche, von einem papistischen Prinzip getragen, darauf hinarbeitet, das Christentum in Universalismus und Hierarchie aufzulösen".

Daß die Absolution eine schriftgemäße Weise oder Form der Verkündigung des Evangeliums sei, haben Luther, das lutherische Bekenntnis und auch spätere Theologen stringent aus Joh. 20, 23 bewiesen. In den Worten: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen" kommt klar dreierlei zum Ausdruck: 1. daß Menschen, die den Heiligen Geist empfangen haben, also die Christen, die Sünden erlassen oder absolvieren sollen; 2. daß diese Sündenerlassung oder Absolution sich auch auf bestimmte Personen (Individuen) bezieht, *ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας*, wenn ihr welchen die Sünden erlasset; 3. daß mit dieser von Menschen gesprochenen Absolution die Sache vor Gott abgemacht ist, *ἀφίενται αὐτοῖς*, denen sind sie erlassen.[815] Um dem Sinn der Schrift aus dem Wege zu gehen, erlaubte sich Zwingli auch hier, wie bei der Lehre von der Person Christi, eine Alloösis, eine Vertauschung (permutatio) des Subjektsbegriffs. In den Schriftworten sind als die Personen, die die Sünden vergeben, die Jünger, also Menschen, genannt: „Welchen ihr die Sünden erlasset." Zwingli aber behauptet, man müsse an die Stelle der Jünger den Heiligen Geist setzen. Wenn Christus den Jüngern zuschreibe, was doch das Werk des Heiligen Geistes allein sei, so geschehe das „aus göttlicher Freundschaft". Er schreibt: „Obgleich Christus das Binden und Entledigen den Jüngern zueignet, so ist es doch allein des wirkenden Geistes. Sie predigten aber, das der Geist vor" (das ist, vorher, ohne Wort, unmittelbar) „in ihnen auch lebendig hatte gemacht[816]) und

---

legt Prof. F. A. Schmidt (damals in St. Louis) trefflich die Lehre von der Absolution dar und verteidigt die von der Norwegischen Synode vorgetragene Lehre als schrift- und bekenntnisgemäß gegen die Angriffe der Schweden und der Iowaer. Zeugnisse der alten Norwegischen Synode in bezug auf Rechtfertigung und Absolution: Traktat Nr. 4: „Om Retfärdiggjörelsen." Decorah, Iowa. 1872. — V. Koren, „Samlede Skrifter". III, S. 45—74. Decorah, Iowa. 1911. — H. A. Preus, „Wisconsinisme", S. 65—96. Decorah, Iowa. 1875. — E. Hove, „Retfärdiggjörelsen". Synodalberetning 1901. Decorah. — „Festskrift." 1903. S. 250—258 (J. B. Frich). Decorah.

815) Vielleicht ist die Lesart *ἀφέωνται* (Perfekt) vorzuziehen. Aber auch wenn wir *ἀφίενται* (Präsens) lesen, ist die Übersetzung „denen sind sie erlassen" am Platze, weil nach dem Zusammenhang die Präsensform *ἀφίενται* die Gleichzeitigkeit mit dem *ἐὰν ἀφῆτε* bezeichnet. Über die Perfektform *ἀφέωνται* Winer[6], S. 74.

816) Was der Geist in den Jüngern „vor" lebendig gemacht hatte, hatte er in ihnen auch durch das Wort lebendig gemacht, wie Christus ausdrücklich erklärt Joh. 17, 8: „Die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben's angenommen und erkannt wahrhaftig" (scil. durch den Glauben an das Wort), „daß ich von dir ausgegangen bin."

jeder Christ, ja jedes Kind ebenso gültig und wirksam absolvieren als ein Pastor, Bischof, Erzbischof usw.[828] Und was die Bedingungen der Absolution anlangt, so steht die Sache so: Die Absolution gründet sich weder auf die selbstgemachte Reue noch auf die vom Heiligen Geist durchs Gesetz gewirkte wahre Reue, weder auf die Beichte aller Sünden vor Menschen noch auf irgendwelche menschliche Genugtuung. Die Absolution gründet sich lediglich auf die Tatsache der Weltversöhnung durch die vollkommene Genugtuung Christi und auf den göttlichen Befehl,[829] die durch Christum vorhandene Vergebung der Sünden in Christi Namen zu verkündigen. Und was so um Christi willen, gänzlich unbedingt durch menschliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit, verkündigt wird, soll der Mensch glauben. Doch diese Punkte werden bei den folgenden Einwänden noch näher dargelegt.

Zu allen Zeiten ist der weitere Einwand gegen die Absolution

---

this power is given, that is, to him who is a Christian. But who is a Christian? He that believeth. He that believeth hath the Holy Spirit. Every Christian, therefore, has the power, claimed by Pope and bishops, of forgiving or retaining sins. Well, then, some might say, We can pronounce absolution, baptize, preach, administer Communion. No, indeed! St. Paul says: 'Let all things be done decently and in order' (1 Cor. 14, 40). We all have this power, but let no one presume to exercise it *publicly*, except he be called and chosen for this office by the congregation. But *in private* we may use this power. If, for instance, my brother comes to me, saying: 'Dear brother, I am vexed in my conscience, give me a word of absolution,' I am free to do this and tell him the Gospel, how that he should take hold of Christ's work, believing that the righteousness of Christ is truly his own, and that his own sins are truly Christ's. This is, indeed, the greatest service I may do to my fellow-man." — Daß in den Worten, Matth. 18, 18: „Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los sein" die Christen angeredet werden, geht sowohl aus den vorhergehenden Worten („Höret er die Gemeinde nicht") als auch aus den folgenden Worten („Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen") hervor. Und was Matth. 16, 19 betrifft: „Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben", so kann man sich nur darüber wundern, daß es nicht nur den Römischen, sondern auch Protestanten (z. B. Meyer z. St.) möglich gewesen ist, diese Worte auf eine Prärogative des Petrus, sei es als eines Apostels oder als eines Hauptes der Apostel oder als eines Repräsentanten der Apostel, zu beziehen. Nach dem ganzen Kontext ist hier die Prärogative nicht eines Apostels, sondern eines an Christum gläubig gewordenen Menschen beschrieben, V. 13—17.

828) Schmalk. Art., S. 341, 67—69; Lutheraner 1850, S. 117; Luther, St. L. X, 1235 f. 1243. 1579. 1590.

829) Joh. 20, 21; Luk. 24, 47.

erhoben worden, daß die Vergebung der Sünden anerkanntermaßen eine Prärogative Gottes sei. Wenn wir nun Menschen Macht und Recht zugestehen würden, andern Menschen die Vergebung der Sünden zu sprechen, so würden wir irrig, ja gotteslästerlich auf Menschen übertragen, was doch Gottes allein sei. — Auf diesen Einwand ist zu erwidern,[830] daß die Vergebung der Sünden allerdings eine göttliche Prärogative ist. Gott allein, gegen dessen Gebot gesündigt ist, kann den Sündern ihre Sünden vergeben. Keine Kreatur im Himmel und auf Erden, kein Gewaltiger in dieser Welt, auch kein Engel oder Erzengel, kann Sünden vergeben. Wem Gott nicht vergibt, dem bleiben seine Sünden unvergeben, wenn auch alle Kreaturen in einem einstimmigen Chor die Absolution sprächen. Aber die Frage ist nun die, ob Gott seine Prärogative unmittelbar oder mittelbar ausübe. Und da sagt die Schrift: mittelbar, nämlich durch das Wort von der Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, durch das Wort des Evangeliums. Dies Wort aber hat Gott Menschen, seiner Kirche, zur Verkündigung befohlen. Zu Menschen spricht Christus: „Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur." Daher spricht Christus auch von Menschen: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen." So steht denn beides fest: sowohl dies, daß Gott allein Sünde vergibt, als auch, daß Gott dies durch sein den Menschen zur Verkündigung anvertrautes Evangelium tut. Und wenn jemand sich die Absolution aus Schriftworten „abliest" — sie steht ja in jedem evangelischen Spruch —, so hat er die Absolution doch durch Menschen, nämlich durch das Wort der Propheten und Apostel, nicht durch eine unmittelbare „interior Spiritus illuminatio".

Mehr auf der Peripherie gelegen ist der Einwand, daß die Absolution einerseits von den Absolvierten leicht zu fleischlicher Sicherheit gemißbraucht werde, andererseits dazu angetan sei, in den Absolvierenden den „Priesterstolz" zu nähren. — Was den ersten Einwand betrifft, so ist zuzugeben, daß die Absolution samt der Beichte vielfach gebraucht worden ist und auch in Zukunft gebraucht werden wird, um durch äußere Kirchlichkeit den inneren Abfall von der Gnade zu verdecken. Aber demselben Mißbrauch waren und sind auch alle andern Formen der Bezeugung des Evangeliums, die Predigt des Evangeliums, die Taufe und das Abendmahl, ausgesetzt. Was die Nährung des Priesterstolzes betrifft, so trifft dieser Ein-

830) Luther, St. L. XI, 758 f.; XIII, 2438.

wand auf die römische Karikatur der Absolution zu, die die Absolutionsgewalt einem über den Christen stehenden und vom Papst kreierten Priesterstande zuschreibt. Die christliche Absolutionsgewalt aber ist eine Machtvollkommenheit, die Christus allen Gläubigen gegeben hat, und in deren öffentlicher Ausübung die handelnden Personen nur Diener (ministri) und Beauftragte der Christen sind.

Endlich wurde und wird gegen die Absolution ein Einwand erhoben, der wohl am weitesten verbreitet ist und auch den größten Eindruck macht. Der Einwand kleidet sich in diese Form: „Kein Mensch ist ein Herzenskündiger oder allwissend. So kann auch kein Mensch wissen, ob der zu Absolvierende die wahre Reue und den wahren Glauben im Herzen habe. Darum soll auch kein Mensch sich anmaßen, einem andern Menschen die Absolution zu sprechen." — Diesem Einwurf liegt der Gedanke zugrunde, daß die Absolution auf die Reue und den Glauben des zu Absolvierenden gegründet sei. Dagegen ist die Tatsache festzuhalten, daß die Absolution nicht auf den Herzenszustand des Menschen, sondern lediglich auf den Herzenszustand Gottes gegründet ist. Gottes Herz aber kennen wir sehr genau. Nicht als ob wir allwissend wären, sondern weil Gott uns sein Herz im Evangelium geoffenbart hat. Aus dem Evangelium wissen wir gewiß, daß Gott durch Christum vor Reue und Glauben mit allen Menschen und jedem menschlichen Individuum vollkommen versöhnt ist, das ist, ihnen ihre Sünde nicht zurechnet, sondern vergibt, und daß alle Christen, also auch ihre öffentlichen Diener, den göttlichen Befehl haben, Gottes versöhntes Herz, nämlich die Vergebung der Sünden, aller Welt zu verkündigen, insonderheit auch denen zu verkündigen, die sich ausdrücklich als Sünder bekennen und die Absolution begehren. Darum ist auch die gesprochene Absolution, wie Luther es oft ausdrückt, in keinem Falle ein „Fehlschlüssel". Es ist unter allen Völkern und unter allen Himmelsstrichen nicht ein Mensch zu finden, in bezug auf welchen wir eine Unwahrheit sagten, wenn wir ihm nicht bloß sagen, sondern ihm auch im Namen Gottes zuschwören: „Gott ist durch Christum mit dir versöhnt, rechnet dir deine Sünden nicht zu, sondern vergibt dir deine Sünden." Glaubt er es nicht, so ist das sein Schade. Aber wahr bleibt es doch, daß Gott durch Christum mit ihm versöhnt ist und er die geschehene Versöhnung auf die göttlich befohlene Verkündigung hin glauben soll.[831] Die Gedanken vom „Fehlschlüssel" kommen, wie Luther mit

831) 2 Kor. 5, 18—20; Mark. 16, 15. 16.

Recht erinnert, lediglich daher, daß wir die Absolution anstatt auf Christi vollkommenes Versöhnungswerk auf unsere Reue, unsern Glauben, unsere Erneuerung, kurz, unsere subjektive Beschaffenheit und Würdigkeit gründen.

Wir sehen daher, wo der Schade eigentlich liegt. Es fehlt denen, die an der Absolution Anstoß nehmen, der biblische Begriff von der allgemeinen und vollkommenen Versöhnung der Welt durch die stellvertretende Genugtuung Christi. Sie reden zwar im allgemeinen von Christo als dem Versöhner der Menschen. Sie schreiben auch dem Versöhnungswerk Christi eine „große" Wirkung bei Gott zu. Christus soll allerdings, wie man zu unserer Zeit gern redet, ein neues „Verhältnis" zwischen Gott und den Menschen „wirkungskräftig" angebahnt haben. Aber dabei faßt man doch die Sachlage dahin auf, daß Gott den Menschen erst dann völlig gnädig werde, wenn auch in den Menschen eine Änderung zustande gekommen sei. Noch anders ausgedrückt: Man faßt die Sachlage so auf, als ob durch Christi Versöhnungswerk bei Gott wohl eine Neigung (Tendenz) zur Sündenvergebung bewirkt worden sei; aber diese Neigung gehe erst dann in wirkliche Sündenvergebung in Gottes Herzen über, wenn auch die Menschen ihre Gesinnung gegen Gott geändert hätten. Die menschliche Sinnesänderung, welche den völligen Umschwung im Herzen Gottes bewirken soll, ist den einen die Reue und der Glaube, andern, die noch etwas weiter vom christlichen Glauben sich entfernt haben, die Erneuerung und die wenigstens prinzipielle Heiligung. Damit hängt es zusammen, daß das Evangelium nicht als die Verkündigung oder Vergebung der Sünden um Christi willen, sondern als die Bekanntmachung eines göttlichen „Heilsplans" oder als eine Proklamation von Bedingungen dargestellt wird, durch deren Erfüllung der Mensch zur Vergebung der Sünden gelange. So redet z. B. auch Kirn von einer „geschichtlich vollendeten" Versöhnung durch Christum, limitiert dann aber die „vollendete" Versöhnung dahin, daß sie „die Begnadigung der Sünder für immer sittlich ermöglicht". Zur Tatsache werde die Begnadigung, „sofern die einmal geschehene Heilsstiftung die Kraft in sich trägt, das Leben der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt umzuprägen".[832] Aber alle diese Beschränkungen der Weltversöhnung auf eine bloße Neigung zur Sündenvergebung auf seiten Gottes oder auf eine bloße Ermöglichung derselben werden den Schriftaussagen nicht gerecht. Nach der Schrift besteht die vor 1900 Jahren

832) Grundriß der Dogmatik, S. 118.

„geschichtlich vollendete“ Versöhnung in der göttlichen Sündenvergebung selbst. Die Worte: Gott „rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu“, *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*, die authentisch die Worte: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber“ erklären, lauten nicht auf eine bloß mögliche, sondern auf eine tatsächliche Sündenvergebung im Herzen Gottes, die damals geschah, als Gott in Christo war und die Welt mit sich selbst versöhnte. Darum ist nun auch das Evangelium nicht die Vorlegung eines bloßen „Heilsplans“ oder die Darlegung von Bedingungen, durch deren Erfüllung der Mensch schließlich bei der Vergebung der Sünden anlangt, sondern das Evangelium ist eine an die ganze Welt gerichtete Lossprechung von Sünden, die von den Menschen geglaubt werden soll. Es soll „unter allen Völkern“ nicht bloß von der Vergebung der Sünden, sondern die Vergebung der Sünden selbst gepredigt werden, *ἔδει κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Χριστοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη.*[833] Luther sagt daher von dem Prediger, der das Evangelium verkündigt, daß er den Mund nicht auftun könne, ohne immerfort die Sünde zu vergeben. (XI, 587.) Und von hier aus, das ist, vom biblischen Begriff der Weltversöhnung und des Evangeliums aus, hört der Widerspruch gegen die Absolution auf. Ohne das Verständnis dieser biblischen Grundwahrheiten wird der offene oder heimliche Widerspruch gegen die Absolution nicht verstummen. Dies sollen wir auch für unsere Amtspraxis nicht vergessen. Die Erfahrung, welche wir in unsern amerikanisch-lutherischen Gemeinden gemacht haben, lehrt uns ein Doppeltes: 1. Es gibt auch bei uns heimlichen und offenen Widerspruch gegen die bei uns gebräuchliche allgemeine und private Absolution. 2. Der offene und heimliche Widerspruch wird beseitigt, wenn wir durch öffentliche Belehrung, sei es von der Kanzel, sei es in Gemeindeversammlungen, die biblische Lehre von der vollkommenen Versöhnung der Welt durch Christum darlegen und im Anschluß daran zeigen, daß das Evangelium nichts Geringeres ist als die von Gott befohlene Darbietung der Vergebung der Sünden, „deren sich alle und ein jeder insonderheit [durch den Glauben] annehmen sollen“.[834]

---

833) Luk. 24, 46. 47.

834) Luther, XXI b, 1849. Luther bemerkt zu Luk. 24, 47: „Die Absolution ist nichts anderes denn eben die Predigt und Verkündigung der Vergebung der Sünden, welche Christus allhier befiehlt, beide zu predigen und zu hören. Weil aber solche Predigt vonnöten ist in der Kirche zu erhalten, so soll

Es ist für jeden Christen von der größten praktischen Bedeutung, daß er *das Verhältnis des Glaubens zur Absolution* wohl erkenne und festhalte. Und was von der Absolution gilt, gilt vom Evangelium überhaupt in jeder Form der Bezeugung. Es gilt auch von der Taufe. Denn auch die Taufe ist Absolution, und zwar Privatabsolution, weil die einzelne Person (ἕκαστος) „zur Vergebung der Sünden" getauft wird.[835] Ebenso ist das Abendmahl eine Privatabsolution, weil die Kommunikanten als Individuen Christi Leib, der für sie gegeben ist, und Christi Blut, das für sie vergossen ist „zur Vergebung der Sünden", empfangen.[836] Nun gilt es für jeden Christen, wohl zu erkennen und festzuhalten, erstlich, daß der Glaube zum *heilsamen Gebrauch* der Absolution und der Gnadenmittel überhaupt gehöre; Gott will die von ihm dargebotene Vergebung der Sünden nicht verachtet, sondern durch den Glauben *angenommen* haben. Zum andern darf sich der Christ aber nicht zu dem Gedanken verleiten lassen, als ob die Absolution und die Gnadenmittel überhaupt auf seinen Glauben oder auf irgend etwas, das in *ihm* ist, sich *gründe*. Durch den letzteren Gedanken wird Christus in seinem vollkommenen Versöhnungswerk geleugnet und in der Heilsaneignung alles auf den Kopf gestellt. Aus dem Christentum wird ein haltloser Subjektivismus. *Luther* bezeichnet den Glauben, der sich zu seinem eigenen Objekt oder Vertrauensgrund

---

man auch die Absolution behalten; denn es ist hierunter kein anderer Unterschied, ohne daß solch Wort, so sonst in der Predigt des Evangelii allenthalben öffentlich und *insgemein* jedermann verkündigt wird, dasselbe wird in der Absolution einem oder mehreren, die es begehren, *insonderheit* gesagt. Wie denn Christus geordnet, daß solche Predigt der Vergebung der Sünden allenthalben und allezeit, nicht allein insgemein über einen ganzen Haufen, sondern auch einzelne Personen, wo solche Leute sind, die es bedürfen, gehen und schallen soll; wie . . . er sagt: ‚Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben.'" (XI, 721.)

835) Apost. 2, 38.

836) Matth. 26, 27. 28. *Luther* über den Charakter von Taufe und Abendmahl als Privatabsolution: „Vergebung der Sünden predigen heißt nichts anderes, denn absolvieren und lossprechen von Sünden; welches geschieht auch in der *Taufe* und Sakrament [des Abendmahls], welche sind auch dazu geordnet, daß sie solche Vergebung der Sünden uns zeigen und derselben versichern. Daß also getauft werden oder Sakrament empfahen ist auch eine *Absolution*, da *einem jeglichen insonderheit* Vergebung auf Christi Namen und Befehl zugesagt und zugesprochen wird; die sollst du hören, wo und wie oft du ihrer bedürfest, und sie annehmen und glauben, als hörtest du sie von Christo selbst." (XI, 722.)

macht, als einen Abfall vom Christentum. Er schreibt:[837] „Wahr ist's, daß man glauben soll zur Taufe, aber auf den Glauben soll man sich nicht taufen lassen. Es ist ein gar viel ander Ding, den Glauben haben und sich auf den Glauben verlassen und also sich darauf taufen lassen. Wer sich auf den Glauben taufen läßt, der ist nicht allein ungewiß, sondern auch ein abgöttischer, verleugneter Christ, denn er trauet und bauet auf das Seine, nämlich auf die Gabe, die ihm Gott gegeben hat, und nicht auf Gottes Wort allein, gleichwie ein anderer bauet und trauet auf seine Stärke, Reichtum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit, welches doch auch Gaben sind, von Gott ihm gegeben." Dasselbe sagt Luther im Großen Katechismus[838] sowohl von der Taufe als vom Abendmahl: „Auch ich selbst und alle, so sich taufen lassen, müssen vor Gott also sprechen: Ich komme her in meinem Glauben und auch der andern; noch kann ich nicht darauf bauen, daß ich glaube und viel Leute für mich bitten, sondern darauf baue ich, daß es dein Wort und Befehl ist; gleichwie ich zum Sakrament gehe, nicht auf meinen Glauben, sondern auf Christi Wort, ich sei stark oder schwach, das lass' ich Gott walten. Das weiß ich aber, daß er mich heißet hingehen, essen und trinken und mir seinen Leib und Blut schenket; das wird mir nicht lügen oder trügen. . . . Darum sind es je vermessene, tölpische Geister, die also folgern und schließen: wo der Glaube nicht recht ist, da müsse auch die Taufe nicht recht sein. Gerade als ob ich wollt' schließen: Wenn ich nicht glaube, so ist Christus nichts. . . . Lieber, kehre es um und schleuß vielmehr also: Eben darum ist die Taufe etwas und recht, daß man sie unrecht empfangen hat. Denn wo sie an ihr selbst nicht recht wäre, könnte man ihr nicht mißbrauchen. Es heißt also: Abusus non tollit, sed confirmat substantiam, Mißbrauch nimmt nicht hinweg das Wesen, sondern bestätigt's." Und speziell von der Absolution schreibt Luther: „Danach denke, daß die Schlüssel oder Vergebung der Sünden nicht steht auf unserer Reue und Würdigkeit, wie sie lehren und verkehren, denn das ist ganz pelagianisch, türkisch, heidnisch, jüdisch, wiedertäuferisch, schwärmerisch und endechristisch, sondern wiederum, daß unsere Reue, Werk, Herz und was wir sind, sollen sich auf die Schlüssel bauen und mit ganzem Erwegen sich getrost darauf verlassen als auf Gottes Wort. . . . Reuen sollst du, das ist wahr, aber daß darum die Vergebung der Sünden sollte gewiß

837) St. L. XVII, 2213. 838) M., 494, 56 ff.

werden und des Schlüssels Werk bestätigen, das heißt den Glauben verlassen und Christum verleugnet. Er will dir die Sünde nicht um deinetwillen, sondern um sein selbst willen, aus lauter Gnaden, durch den Schlüssel vergeben und schenken." Wir dürfen nicht meinen, daß Luther hyperbolisch redet, wenn er von Verleugnung Christi redet und die Prädikate „heidnisch", „türkisch" usw. gebraucht, falls wir die Vergebung der Sünden auf die Reue und den Glauben gründen. Das Christentum unterscheidet sich von allen heidnischen Religionen durch die Lehre, daß Gott bereits durch Christum mit allen Menschen versöhnt ist und im Evangelium die Vergebung der Sünden darbietet, wobei der Glaube nur als Empfangsmittel (medium ληπτικόν) in Betracht kommen kann. Die durch Christum bereits vorhandene und in den Gnadenmitteln dargebotene Vergebung der Sünden ist das Objekt oder das Fundament des Glaubens. Wer dies Verhältnis umkehrt und die Vergebung der Sünden auf Reue und Glauben gründet, sieht die Sache sicherlich so an, als ob Gott um der Reue und des Glaubens willen den Menschen erst vollkommen gnädig werde. Damit aber ist die christliche Religion wieder unter die heidnischen Werkreligionen eingereiht.

Hiernach ist die viel besprochene Frage zu beantworten, ob die Absolution bedingt oder unbedingt zu nennen und zu sprechen sei. Die Frage wurde in einem andern Zusammenhang schon wiederholt gestreift.[839] Zunächst ist daran zu erinnern, daß, wie der Ausdruck „bedingter Gnadenwille", so auch der Ausdruck „bedingte Absolution" in verschiedenem Sinne gebraucht worden ist. Auch Luther sagt in dem Gutachten an den Nürnberger Rat:[840] „Eine jede Absolution, beide allgemein oder privat, hat die Kondition des Glaubens", aber dabei ist, wie Luther sofort hinzufügt, der Glaube „nur so viel, daß er die Absolution annimmt und ja dazu sagt". Mit andern Worten: Der Glaube ist auf seiten des Menschen (ex parte hominis) zum Empfang oder zur Annahme der Absolution nötig. Sodann ist der Ausdruck „bedingte Absolution" in dem Sinne gebraucht worden, daß die Absolution sich auf die Reue und den Glauben gründe. Luther kann nicht Worte genug finden, die bedingte Absolution in diesem Sinne zurückzuweisen, wie aus den eben angeführten Worten hervorgeht. Auch innerhalb der lutherischen Kirche hat z. B. Paul Tarnov behauptet,

839) Vgl. II, 36 f. 652. 666.

840) St. L. XXI b, 1847 ff.

daß die Absolution bedingt zu sprechen sei. Ihm trat sehr entschieden Christian Chemnitz entgegen.[841] Des letzteren schlagende Widerlegung Tarnovs teilt Walther in „Lehre und Wehre" unter der Überschrift „Ist die Absolution kategorisch oder hypothetisch zu sprechen?" mit.[842] Die Darlegung von Christian Chemnitz ist zusammengefaßt in dem Satz: „Wie die Taufe und das Abendmahl nach dem äußeren Bekenntnis des Mundes und der Gebärden jedem kategorisch gegeben wird und niemand bedingt zu dem Erwachsenen spricht: ‚Wenn du wahre Reue hast und wahrhaftiglich glaubst, so taufe ich dich', oder: ‚Nimm hin, dies ist Christi Leib', so ist auch niemandem, welcher mit Mund und Gebärden äußerlich wahre Buße bekennt, bedingt, sondern kategorisch die Absolution zu erteilen. Denn wenn einer auch, wie zuweilen geschehen kann, ein Heuchler wäre und Buße verstellterweise vorgäbe, so bleibt doch nichtsdestoweniger die Absolution von seiten Gottes gültig und fängt dann an, zur Seligkeit kräftig zu sein, wenn jene Verstellung durch ein wahrhaftiges Bekenntnis gewichen ist. Denn ‚Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen', Röm. 11, 29, ‚also daß Gott sei wahrhaftig und alle Menschen falsch', Röm. 3, 4." Walther rechnet die „bedingte Absolution" zu den „indirekten Abweichungen" von der christlichen Rechtfertigungslehre. Er selbst sagt: „Hat der Prediger starke Zweifel, ob der Beichtende bußfertig und aufrichtig sei, ohne daß er doch denselben überführen und abweisen könnte, so darf der Prediger seinem Gewissen nicht damit zu helfen suchen, daß er der Absolutionsformel allerlei Bedingungen oder gar Warnungen und Drohungen beifügt."[843] Tarnov begründete sein Eintreten für die bedingte Absolution mit den Worten: „Auch in der gemeinen und öffentlichen Predigt wird niemand außer dem wahrhaft Gläubigen die Vergebung der Sünden verkündigt."[844] Hiernach müßte der Glaube an die Vergebung der Sünden vor der Verkündigung der Vergebung der Sünden da sein. Tarnov und alle, die ähnlich geredet haben, sind sich nicht bewußt geworden, daß sie eine Unmöglichkeit annehmen. Glaube ist ein relativer Begriff. Er entsteht und besteht nur auf Grund seines vorher vorhandenen Objekts. Wie wir sonst uns unbekannte

841) Deyling berichtet, es sei „die fast allgemeine Meinung" der alten lutherischen Theologen, daß die Absolutionsformel ordentlicherweise kategorisch gefaßt sein solle. Institutiones prud. pastoralis III, 4, 38, p. 447.

842) Lehre u. Wehre 1876, S. 193 ff. 843) Pastorale, S. 164.

844) L. u. W. 1876, S. 195.

Tatsachen nur dann glauben können, wenn sie uns gemeldet oder verkündigt werden, so kann auch der Glaube an die wunderbare Tatsache, daß Gott uns aus Gnaden, um Christi willen, ohne des Gesetzes Werke die Sünde vergibt, nur so entstehen, daß uns nicht bloß als eine Probabilität, sondern als eine Tatsache vorher verkündigt wird, daß Gott uns aus Gnaden, um Christi willen, ohne jede Rücksicht auf unsern subjektiven Zustand die Sünde vergibt. Damit dieser Glaube entstehe, läßt Christus in seinem Namen wie Buße, so auch die Vergebung der Sünden predigen, und deshalb sagt die Schrift, daß der Glaube aus der Predigt komme, und deshalb sagt auch die Apologie schriftgemäß: Fides *concipitur* et confirmatur per absolutionem, per auditum evangelii, der Glaube wird empfangen und gestärkt durch die Absolution, durch das Hören des Evangeliums.[845] Die Rede, daß nur den bereits Gläubigen die Vergebung der Sünden verkündigt oder zugesagt werden könne, gehört zu den Reden, die von Mund zu Mund und von Generation zu Generation sich forterben, ohne daß man sich ihrer Sinnlosigkeit bewußt wird. Sie gehört in das reformierte Lager, wo man von einer unmittelbaren Gnadenmitteilung weiß und die Gnadenmittel auf den Glauben gründet. Sie ist ungehörig in der lutherischen Kirche, welche lehrt, daß sich der Glaube in jedem Fall auf die Gnadenmittel, das ist, auf die in den Gnadenmitteln zugesagte Vergebung der Sünden, gründet. Wo die Rede innerhalb der lutherischen Kirche ernstlich gemeint ist, da liegt sicherlich der Gedanke zugrunde, daß das Evangelium eine Ankündigung von Bedingungen sei, durch deren Leistung der Mensch sich die Vergebung der Sünden noch teilweise erwerbe. — Gegen die kategorische Form der Absolution ist unsere eigene Weise der Absolution geltend gemacht worden. Aber wenn wir vor der Absolution an die zu Absolvierenden die Frage richten, ob sie ihre Sünden herzlich bereuen, an JEsum Christum glauben und den guten, ernstlichen Vorsatz haben, ihr sündliches Leben forthin zu bessern, so wollen wir damit die Vergebung der Sünden nicht auf Reue, Glauben und die Lebensbesserung gründen. Dies würde ja dem eigenen Bekenntnis der Beichtenden widersprechen, weil sie durch Gottes „grundlose Barmherzigkeit und durch das heilige, unschuldige, bittere Leiden und Sterben JEsu Christi“ Gnade begehren. Wir wollen mit jenen Worten nur zum Ausdruck bringen, daß wir nicht den sicheren Sündern zur Stärkung in ihrer fleisch-

---

845) Apologie, S. 173, 42.

lichen Sicherheit, sondern den armen Sündern zum Trost ihrer zerbrochenen Herzen die Absolution sprechen. Jede andere Auffassung jener Worte würde dem Gnadenevangelium widersprechen und die Gewissen nicht trösten, sondern nur auf das Meer des Zweifels hinaustreiben.

Dreierlei Leute treffen in der Behauptung, daß die Verheißung des Evangeliums oder die Vergebung der Sünden durch eine gute Qualität im Menschen bedingt sei, zusammen: die Römischen, die Calvinisten und die Synergisten. Sie unterscheiden sich nur in der Benennung der Bedingungen. Die Römischen gründen ihre Absolution auf die contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis. Die Wirkung der Sakramente lassen sie speziell davon abhängen, daß der Mensch das Hindernis der Wirksamkeit der Sakramente fortschafft (obicem non ponit). Die Calvinisten lassen die Verheißung des Evangeliums durch die unmittelbare Erleuchtung oder Wiedergeburt, die Synergisten durch das rechte persönliche Verhalten: die Selbstbestimmung, die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens, eine geringere Schuld usw., bedingt sein. Alle drei Parteien beschreiben daher auch das Evangelium nicht als die alle Menschen angehende Proklamation der Vergebung der Sünden um Christi willen, sondern als eine Ankündigung von Bedingungen, die der Mensch leisten muß, ehe die Verheißung des Evangeliums ihn angeht. Rom spricht im Tridentinum den Fluch über jeden aus, der das Evangelium so auffaßt, „als wenn das Evangelium gar nur eine bloße und unbedingte Verheißung des ewigen Lebens wäre, ohne die Bedingung, die Gebote Gottes zu halten".[846] Ebenso entschieden betonen Calvinisten und Synergisten den durch menschliche Leistung bedingten Charakter des Evangeliums. Der Calvinist Charles Hodge sagt vom Evangelium: "Being a proclamation of the *terms* on which God is willing to save sinners, and an exhibition of the *duty* of fallen men in relation to that plan, it of necessity binds all those who are in the condition which the plan contemplates. It is in this respect analogous to the moral *law*." Derselbe: "This general call of the Gospel" ist "a general amnesty on *certain conditions*".[847] Theodor Zahn, ein neuerer Synergist, schreibt so[848] von der Vergebung der Sünden durch das

846) Sessio IV, can. 20: quasi evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae *sine conditione* observationis mandatorum.

847) *Systematic Theol.*, II, 642 sq.

848) Im Kommentar zu Joh. 20, 23.

Evangelium: „Das Evangelium . . . verkündigt den Menschen eine allgemeine Amnestie Gottes und bietet ihnen den Erlaß ihrer Sündenschuld von seiten Gottes an, tut dies aber von vornherein und stets nur unter der Bedingung der *μετάνοια* und *πίστις*, das heißt, bußfertigen Glaubens der Hörer. Da aber der bußfertige Glaube ebenso wie das Sündigen, welches als Schuld den Menschen belastet, ein persönliches Verhalten gegen Gott ist . . ., so gilt auch der von den Predigern des Evangeliums dargebotene Sündenerlaß trotz der Universalität der Heilsabsicht Gottes und JEsu von vorneherein nicht allen, sondern . . . immer nur einigen Menschen, nämlich denjenigen, welche die gestellte Bedingung zu erfüllen gewillt sind." Andere Synergisten geben der gestellten Bedingung den Namen facultas se applicandi ad gratiam, Selbstentscheidung, persönliche Selbstsetzung, notwendiger Anknüpfungspunkt im Menschen, Empfänglichkeit für das Evangelium usw. Kurz, Römische, Calvinisten und Synergisten stimmen darin überein, daß sie die Verheißung des Evangeliums durch menschliche Leistungen bedingt sein lassen, das heißt, das Evangelium in Werklehre verwandeln. Die Calvinisten behaupten zwar sehr entschieden, daß sie eine unmittelbar und unwiderstehlich gewirkte Wiedergeburt gerade zu dem Zweck lehren, um auf diese Weise alle menschliche Mitwirkung von der Erlangung der Seligkeit von vorneherein auszuschließen. Wir sahen auch, daß sie mit dieser entschiedenen Behauptung Eindruck auf neuere Dogmengeschichtler machen.[849]) Aber ebenso entschieden müssen wir wiederholen, daß hier eine Selbsttäuschung vorliegt. Weil die unmittelbare Geisteswirkung keine Realität, sondern eine menschliche Einbildung ist, so kommt auch die unmittelbare Geisteswirkung tatsächlich und in jedem konkreten Fall auf eine Produktion aus dem eigenen Ich, das ist, auf Werktreiberei und Werklehre, hinaus wie bei den Römischen und Synergisten.

Es ist daher auch keine genaue Darstellung der wirklichen Sachlage, wenn die Differenz zwischen Reformierten und Lutheranern dahin bestimmt wird, daß die ersteren nur eine Ankündigung, die letzteren eine Vergebung der Sünden durch das Evangelium oder die Absolution lehren. Tatsächlich lehren die Reformierten auch keine Ankündigung der Vergebung der Sünden, sondern nur eine Proklamation von Bedingungen, durch deren Erfüllung der Mensch sich selbst die Vergebung der Sünden zuwendet. Ein sachliches Recht auf den Ausdruck „Ankündigung der Vergebung der Sünden"

---

849) S. 200.

haben nur die Lutheraner, welche lehren und festhalten, daß für alle Menschen ohne Ausnahme durch Christi stellvertretende Genugtuung Vergebung der Sünden vorhanden ist, und daß daher das Evangelium allen Menschen ohne Ausnahme ohne Rücksicht auf ihre subjektive Beschaffenheit die Vergebung der Sünden darbietet und zusagt. Der Dogmatiker, einerlei ob er im lutherischen oder reformierten Lager steht, ist es seinen Hörern, beziehungsweise seinen Lesern, schuldig, mit allen irreführenden Terminologien möglichst aufzuräumen.

Einzelne Bemerkungen zur Lehre von den Gnadenmitteln.

Auf die folgenden einzelnen Punkte möchten wir noch besonders hinweisen, resp. zurückweisen.

I.

Bei der Lehre von den Gnadenmitteln, speziell bei der Frage, ob die Absolution bedingt oder unbedingt zu sprechen sei, tritt uns die Tatsache entgegen, daß ein und dieselben Schriftworte ganz verschieden gebraucht werden, je nachdem der biblische Begriff des Evangeliums festgehalten wird oder nicht. Wir beziehen uns auf die Konditional- und Imperativsätze evangelischen Inhalts, wie: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden", „Glaube an den HErrn JEsum Christum, so wirst du und dein Haus selig", „So du glaubst in deinem Herzen, daß Gott Christum von den Toten auferweckt hat, so wirst du selig".[850] Alle die, welche bei diesen evangelischen Aussagen Gesetz im Herzen haben und behalten, lehren und praktizieren so, als ob der Mensch erst den Glauben haben und sich erst seines Glaubens vergewissern müsse, ehe er es wagen dürfe, die von Christo erworbene Vergebung der Sünden auf sich zu beziehen. Mit andern Worten: sie gründen das Evangelium auf den Glauben anstatt den Glauben auf das Evangelium. Sie machen den Glauben in der Rechtfertigung zu seinem eigenen Objekt. Sie hegen bewußt oder unbewußt den Gedanken, als ob Gott dem Menschen erst dann völlig gnädig werde, wenn der Mensch die Bedingung des Glaubens geleistet hat. Dabei halten sie sich für die Leute, die den Glauben „gebührend betonen" und „zu seinem Recht kommen lassen". Die Wirkung dieser Weise, „Evangelium" zu lehren, ist die, daß der vom Gesetz getroffene Sünder nun in seinem Herzen nach dem Glauben sucht, aber ihn dort nie findet, weil der Glaube immer nur durch die vor dem Glauben

850) Mark. 16, 16; Apost. 16, 31; Röm. 10, 9.

durch Christum vorhandene und im Evangelium zugesagte Vergebung der Sünden entsteht und besteht. Ganz anders diejenigen, welche den biblischen Begriff des Evangeliums haben und festhalten. Wenn sie die Frage: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?" zu beantworten haben, so verwenden sie jene evangelischen Aussagen: „Wer glaubt, wird selig" usw. nicht, um vorher zu erfüllende Bedingungen bekanntzugeben, sondern sie gebrauchen sie so, wie sie gemeint sind, nämlich als Mittel, zum Glauben zu reizen und zu locken und ihn hervorzurufen, in dem Sinne: Du brauchst nichts mehr zu tun; glaube nur; sieh gar nicht auf dich selbst, auf deine Würdigkeit oder Unwürdigkeit, auch nicht auf deinen Glauben;[851] Gott nimmt dich ohne alles eigene Tun aus Gnaden um Christi willen an. Mit andern Worten: sie verweisen den nach der Gnade Fragenden nicht auf seinen Glauben, sondern auf das Objekt des Glaubens, nämlich auf Christum in seinem vollkommenen Versöhnungswerk oder, was dasselbe ist, auf die objektive Gnadenzusage. So werden die evangelischen Konditional- und Imperativsätze recht gebraucht, nämlich im Sinne der Worte Christi: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken."[852] „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen."[853] Allein durch diesen modus docendi, der auch allein dem Charakter des Evangeliums entspricht, wird in den vom Gesetz getroffenen Herzen der Glaube gewirkt und, wo er bereits vorhanden ist, gestärkt. Durch jene andere Weise wird der Glaube nicht hervorgerufen, sondern unmöglich gemacht, weil ihm sein Korrelat vorenthalten wird. Schneckenburger konstatiert an diesem Punkt einen wesentlichen Unterschied zwischen der lutherischen und der reformierten Lehre. Er legt dar: diese Weise, erst auf den Glauben zu schauen und sich erst des Glaubens zu vergewissern, ehe man Gott für gnädig halten könne, gehöre nicht in die lutherische, sondern in die reformierte Kirche. Er sagt:[854] „Der lutherische Fromme macht nicht seinen Glauben selbst wieder zum Objekte der Reflexion, nämlich als der Gläubige, sondern alle unmittelbare Tätigkeit des Glaubens ist ihm die auf das Objekt desselben, auf die göttliche Verheißung, auf die Gnade in Christo. Der Reformierte

851) Wie Luther sagt, er stelle sich, um vom Gesetz loszukommen, die Sache so vor, „als ob in seinem Herzen gar keine Qualität sei, die Glaube oder Liebe genannt werde". (Corp. Ref. II, 502 sq.)

852) Matth. 11, 28.

853) Joh. 6, 37.

854) Vergleichende Darstellung I, 51. 57. 50.

reflektiert auf seinen Glauben selbst als seinen Zustand, seine Lebensbetätigung." Der Glaube „gilt dem Reformierten als eine Qualität, als ein Habitus, von welchem nur auf reflektivem Wege Selbstgewißheit erhältlich ist, nämlich durch die Aktionen, welche er aus sich heraustreibt". „Für die Anfechtung des schwachen Glaubens haben die orthodoxen Lutheraner als letztes Stärkungsmittel nicht eine innere Operation und Reflexion, sondern immer nur das Wort und Sakrament." Das ist richtig.

Es ist aber hinzuzufügen, daß die reformierte Art auch in diesem Punkte immerfort in die lutherische Kirche einzudringen suchte. Wenn Paul Tarnov, wie wir sahen,[855] dafür eintrat, daß die Absolution bedingt zu sprechen sei, so machte er auch den Versuch, den Glauben auf den Glauben anstatt auf das Evangelium zu gründen. Und Carpzov tritt derselben Verkehrtheit entgegen, wenn er darauf aufmerksam macht, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, nicht die angenommene, sondern die anzunehmende Vergebung der Sünden zum Objekt hat.[856] Und was die lutherische Kirche Amerikas betrifft, so hatte die Norwegische Synode gegen Glieder anderer skandinavischer Synoden die Wahrheit zu vertreten, daß wohl der rechte Gebrauch und Nutzen, aber nicht das Wesen der Absolution von dem Glauben des Menschen abhängig sei.[857] — Endlich ist noch daran zu erinnern, daß auch diejenigen, welche recht vom Evangelium lehren, in der Praxis noch immer versucht sind, den Glauben auf den Glauben zu gründen. Wenn wir ein Gefühl des Glaubens haben, halten wir Gott für gnädig und wollen wir über die Mauern springen. Ist das Gefühl des Glaubens geschwunden, und empfinden wir statt dessen im Gewissen die Anklagen des Gesetzes, so halten wir Gott für ungnädig und wollen wir verzweifeln, gerade als ob es kein Evangelium gäbe, das allein um Christi Gerechtigkeit willen Vergebung der Sünden zusagt. Hierin macht sich bei uns die allen Menschen angeborne Religion des Gesetzes geltend, wonach wir die Zuversicht zur Gnade Gottes nicht auf den „Christus außer uns", sondern auf den „Christus in uns", auf aliquid in nobis, und zwar gerade auf den Glauben als eine uns einwohnende gute Qua-

855) II, 666.

856) Isagoge in libros symbol., p. 208 sq. Das Zitat ist mitgeteilt II, 653, Note 1531. Vgl. auch die Warnung von Hönecke, Dogmatik III, 404. Das Zitat ist mitgeteilt a. a. O., Note 1528.

857) L. u. W. 1872, S. 101 ff.; 1874, S. 138 ff.

lität, gründen wollen. Wir denken dann trotz unserer offiziellen Orthodoxie das Evangelium nicht als eine der ganzen Sünderwelt gesprochene Absolution, die sich dem Glauben als Objekt darbietet, sondern als eine Proklamation von Bedingungen, als "a general amnesty on certain conditions", durch deren Erfüllung unsererseits Gott uns erst völlig gnädig gesinnt werde. Kurz, wir verwandeln uns die evangelischen Konditional- und Imperativsätze in gesetzliche Konditional- und Imperativsätze, und wir legen, trotz alles Redens von Evangelium und Glaube, Gottes Gnade in Christo fest unter Schloß und Riegel. Dies erklärt Luthers derbe Worte,[858] mit denen er für die objektive Geltung der Taufe, des Abendmahls und der Absolution eintritt: „Es ist gar viel ein ander Ding, den Glauben haben und sich auf den Glauben verlassen und also sich darauf taufen lassen. Wer sich auf den Glauben taufen läßt, der ist nicht allein ungewiß, sondern auch ein abgöttischer, verleugneter Christ; denn er trauet und bauet auf das Seine, nämlich auf eine Gabe, die ihm Gott gegeben hat, und nicht auf Gottes Wort" (die Gnadenverheißung um Christi willen) „allein, gleichwie ein anderer bauet und trauet auf seine Stärke, Reichtum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit, welches doch auch Gaben sind, von Gott ihm gegeben." — Gegen diese Position Luthers ist je und je eingewendet worden, daß die Schrift selbst die Reflexion auf unsern Glauben und die Früchte des Glaubens ausdrücklich fordere. Die Schrift sage: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid; prüfet euch selbst! Oder erkennet ihr euch selbst nicht, daß JEsus Christus in euch ist?"[859] Freilich soll auch diese Predigt in der Kirche bleiben bis an den Jüngsten Tag. Aber zugleich sollen wir als christliche Lehrer wissen, daß wir uns mit dieser Predigt auf einem ganz andern Gebiet befinden. Wir verkündigen dann nicht erschrockenen Sündern das Evangelium durch Lockung und Reizung zum Glauben, sondern wir warnen dann solche, die fleischlich sicher werden wollen, vor dieser fleischlichen Sicherheit und vor Selbstbetrug. Mit andern Worten: wir sind dann bei der Predigt des Gesetzes durch Bestrafung des Unglaubens. „Das Evangelium aber ist eine solche Predigt, die nichts anderes denn Gnade und Vergebung in Christo zeigt und gibt."[860] Dagegen gehört die Strafe des Unglaubens und die Warnung vor demselben in das Gesetz. „Das Gesetz strafet den Unglauben, wann man Gottes

858) St. L. XVII, 2213.
859) 2 Kor. 13, 5.
860) Konkordienformel 635, 12.

Wort nicht glaubt."[861] „Wer nun diese Kunst, das Gesetz vom Evangelium zu scheiden, wohl kann, den setze obenan und heiße ihn einen Doktor der Heiligen Schrift."[862]

II.

Von allen, die die Vergebung der Sünden durch Wort und Sakrament leugnen und daher auch insonderheit die Vergebung der Sünden durch Menschen, die Wort und Sakrament handhaben, ärgerlich finden, urteilt Luther, daß sie Gottes Wort nicht für Gottes Wort halten, sondern als bloßes Menschenwort achten.[863] Dies Urteil könnte auf den ersten Blick ungerecht erscheinen, wenn wir bedenken, daß z. B. die Reformierten die Inspiration der Heiligen Schrift stark betonen. Aber Luthers Urteil erweist sich bei näherer Erwägung als sachlich zutreffend. Es ist eben zweierlei: in der Theorie sagen, daß die Schrift Gottes Wort ist, und in der Praxis diese Wahrheit auch festhalten. Wenn die Reformierten mit Calvin davor warnen, aus dem äußeren Wort des Evangeliums sicher den Willen Gottes erkennen zu wollen, so liegt dieser Warnung stets der Gedanke zugrunde, daß das äußere Wort des Evangeliums, wie es in der Schrift geschrieben steht, nicht Gottes Wort sei. Wer Gottes Wort wirklich für Gottes Wort hält, sagt sicherlich nicht, daß daraus Gottes Gnadenwille nicht sicher erkannt werden könne. Ferner: Wenn die Reformierten leugnen, daß durch die Taufe die Sünden vergeben werden, so liegt dieser Leugnung der Gedanke zugrunde, daß das Wort Gottes, das bei der Taufe ist und ausdrücklich auf Vergebung der Sünden lautet (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), nicht Gottes Wort sei. Ferner: Wenn die Reformierten die Beschuldigung erheben, daß die Lutheraner mit ihrer Lehre von der Vergebung der Sünden durch Menschenmund Gott nehmen, was Gottes ist, so liegt dieser Beschuldigung der Gedanke zugrunde, daß Gottes Wort, wenn es die Menschen in den Mund nehmen und in Kurs setzen, nicht mehr Gottes Wort, sondern Menschenwort sei. So werden wir wohl zugestehen müssen, daß Luther die Situation richtig beurteilt, wenn er sagt: „Es kommen solche Gedanken von zweierlei Schlüsseln" (nämlich daß die von Menschen im Namen Christi zugesagte Vergebung der Sünden nicht Gottes Vergebung sei) „daher, daß man Gottes Wort nicht für Gottes Wort hält, sondern weil es durch Menschen gesprochen wird, so sieht man es eben an, als wären's Menschenworte, und denkt, Gott sei hoch droben und weit,

861) A. a. O., 637, 19. 862) Luther. St. L. IX, 802.
863) St. L. XIX, 945; XIII, 2441 und oft.

weit, weit von solchem Wort, das auf Erden ist, gafft danach gen Himmel hinauf und dichtet noch andere Schlüssel."[864] So tritt an der Lehre von den Gnadenmitteln wirklich zutage, ob wir Gottes Wort, das er seiner Kirche gegeben hat, wirklich für Gottes Wort halten. Dies ist nur dann der Fall, wenn wir glauben und festhalten, daß Gott selbst in seinem Wort stets gegenwärtig ist und selbst mit uns Menschen handelt, einerlei wie und durch wen sein Wort an uns herankommt. „Ob das Wort", sagt Luther, „gleich Menschen reden, so ist es doch nicht ihr, sondern Gottes Wort. . . . Darum, so du willst Vergebung der Sünden haben, so darfst du nicht hinaufklettern in den Himmel. . . . Gott hat Vergebung der Sünden in die heilige Taufe gesteckt, in das Abendmahl und in das Wort. Ja, er hat sie einem jeden Christenmenschen in seinen Mund gelegt, wenn er dich tröstet, dir Gottes Gnade durch das Verdienst JEsu Christi zusagt, daß du es nicht anders annehmen und glauben sollst, denn so es Christus selbst mit seinem Munde dir hätte zugesagt. . . . Weil sie" („die Rottengeister und Schwärmer, Zwinglius, Ökolampadius und ihr Haufe") „Gottes Wort wegreißen, so berauben sie sich und andere, die sich von ihnen bereden lassen, aller Güter, der Vergebung der Sünden, der Taufe, des Sakraments, des HErrn Christi, und behalten nichts von der Taufe und dem Sakrament denn nur die ledigen Hülsen."[865] Freilich gilt es auch hier wieder zu erkennen und zu bekennen, daß „der Schwärmer" noch in uns allen steckt. Gottes Wort, wo und wie und durch wen es an uns herankommt, für Gottes Wort halten, das ist eine Kunst, an der wir täglich von neuem zu lernen haben. Wie ganz anders und viel geistlicher würde sich unser Christenleben gestalten, wenn wir Gottes Wort, das auf so mannigfache Weise (durch Lesen der Schrift und christlicher Bücher, durch die öffentliche Predigt, durch den Verkehr mit Christen usw.) an uns kommt, immer mit rechtem Ernst für Gottes Wort hielten! Wir erkennen und beklagen in diesem Mangel, den wir bei uns finden, die uns noch anhängende Gottentfremdung. Aber ausdrücklich die Leute anweisen, daß sie das äußere Wort Gottes nicht für Gottes Wort halten, sondern statt dessen von Gottes Willen gegen sich nach der sogenannten interior Spiritus illuminatio urteilen, das ist eine Verführung in Irrtum, die der Feind der Kirche durch Zwingli, Calvin, Andreas Osiander, Weigel und ihren Anhang in Kurs gesetzt und bisher in Kurs erhalten hat.

---

864) St. L. XIX, 945. 865) St. L. XIII, 2439 ff.

III.

Bei der Behandlung der Lehre von der Absolution taucht auch innerhalb der lutherischen Kirche immer wieder die Frage auf: Cui bono? *Wozu* noch die Absolution, wenn wir doch mit aller Energie lehren, daß durch diese besondere *Form* der Verkündigung des Evangeliums nicht mehr und nichts anderes gegeben werde, als jeder Gläubige schon durch die allgemeine Predigt und Verheißung des Evangeliums hat?[866] Der Einwurf liegt auf gleicher Linie mit mehreren andern, zum Beispiel mit dem Einwurf, wozu noch Taufe und Abendmahl nütze seien, da der Christ durch den Glauben an das bloße Wort des Evangeliums bereits die Vergebung der Sünden und damit alle von Christo erworbenen geistlichen Güter habe. Die diesen Einwurf erheben, vergessen zweierlei. Sie bedenken erstlich nicht, daß die Predigt des Evangeliums in der besonderen Form der Absolution *Christi Ordnung* ist,[867] weshalb das lutherische Bekenntnis mit Recht sagt, daß es „wider Gott" wäre, wenn man die Absolution aus der Kirche abtun wollte.[868] Sie bedenken zum andern nicht, daß diese Ordnung Christi auf einem *Bedürfnis der Seelen* beruht und nicht etwa den Zweck hat, die Gnadenmittelordnung möglichst kompliziert zu gestalten und ein gesetzliches Joch auf der Jünger Hälse zu legen. Die Sachlage ist diese: Es ist schwer, einen Menschen zu wahrer Erkenntnis seiner Sünden zu bringen. Aber ebenso schwer ist es, ein von Gottes Gesetz getroffenes Menschenherz zur Erkenntnis der Gnade Gottes in Christo zu führen und in dieser Erkenntnis zu erhalten. Deshalb heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln, daß Gott, weil er „überschwenglich reich in seiner *Gnade*" ist, nicht bloß auf *eine* Weise (uno modo) Rat und Hilfe wider die Sünde gibt, sondern auf mehrfache Weise: durch die Predigt der Vergebung der Sünden in aller Welt, durch die Taufe, durch das Abendmahl und auch durch die Kraft der Schlüssel sowie durch den brüderlichen Verkehr der Christen untereinander.[869] Im Zehnten Synodalbericht der Allgemeinen Synode ist ein Doppeltes ausführlich dargelegt: einmal, daß durch die Absolution inhaltlich nichts anderes und Besseres gegeben werde als durch die Predigt des Evangeliums, sodann daß durch die Absolution und insonderheit durch die Privatabsolution dem zagenden

866) Zehnter Synodalbericht der Allgem. Synode 1860, S. 4.
867) Joh. 20, 23. 868) Apol. 185, 3.
869) M., S. 319: „Vom Evangelium."

Sünder die Beziehung der Vergebung der Sünden auf die eigene Person erleichtert wird.[870] In demselben Bericht ist freilich auch darauf hingewiesen, daß sowohl die Privatbeichte als auch die Verbindung von Beichte und Absolution mit dem Abendmahl

870) S. 34 f. 37. 54 ff. An der letzteren Stelle heißt es: „Ein Gleichnis kann das Verhältnis der Privatabsolution zur allgemeinen Absolution in der Predigt deutlich machen. Mit der allgemeinen Absolution durch die Predigt verhält sich's so, wie wenn ein reicher Mann eine Masse Goldstücke unter eine Menge wirft mit der Absicht, daß jeder ein Goldstück empfangen soll; wer nun zugreift, der hat's. Mit der Privatabsolution aber ist's also, wie wenn der Diener des reichen Mannes einem Zaghaften, der nicht zuzugreifen wagt, das Goldstück in die Hand drückt. Wie hier der einzelne kein besseres Goldstück hat als die andern, so wird auch durch die Privatabsolution nichts anderes und Besseres gegeben als durch die Predigt. Es ist ein falscher Unterschied, der häufig gemacht wird, daß in der Predigt der Schatz der Vergebung der Sünden nur verkündigt oder auch angeboten, in der Privatabsolution aber mitgeteilt werde. Wenn Luther von größerer Gewißheit der Vergebung der Sünden in der Privatabsolution redet, so will er nichts weiter sagen als: Es ist dem Gläubigen schwerer, sich den Trost in der allgemeinen Predigt anzueignen als in der Privatabsolution. . . . Auch die Sakramente sind nichts anderes als ein sichtbares Wort; ihr Inhalt ist daher ganz derselbe wie der des Wortes. Daß Gott neben dem Wort auch noch die Sakramente, worin er mit dem einzelnen handelt, verordnet hat, damit hat er den Zustand der Gläubigen berücksichtigt; weil es nämlich bei der Schwachheit dieses Lebens dem Gläubigen schwerer wird, sich den Trost anzueignen, wenn er nur im allgemeinen dem Haufen verkündigt wird, darum ist Gott, wie Luther sagt, nicht so karg, sondern hat verordnet, daß der Trost auf allerlei Weise dem Gläubigen dargereicht wird. Wir sehen hierin also Gottes wunderbare Herablassung zu der Schwachheit seiner Gläubigen; weil er weiß, wie schwer es ihnen wird, in der allgemeinen Predigt den Trost zu ergreifen, darum hat er Privatabsolution, Taufe und Abendmahl für die einzelnen gegeben, damit jeder wisse, hier bin ich die Person, mit welcher Gott redet und handelt. . . . Auf den Einwand: man begreife nicht, warum die Privatabsolution so hervorgehoben werde; der müßte ja gar keinen Verstand haben, der sich der öffentlichen Predigt nicht ebenso gut annehmen und getrösten könnte als der Privatabsolution, wurde erwidert: Dann kann man auch nicht begreifen, warum der HErr Christus neben der Predigt auch noch die Taufe und das heilige Abendmahl eingesetzt hat; denn zwischen diesen und der Predigt ist auch kein wesentlicher Unterschied. Dann muß man sich auch wundern, daß Christus nach seiner Auferstehung spricht: ‚Saget es seinen Jüngern und Petro'; dann muß man auch sagen: Petrus hat keinen Verstand gehabt, daß er sich den Trost nicht zueignen konnte, da er den Aposteln insgemein gebracht wurde, zu denen er ja gehörte; aber Petrus dachte: Du bist kein Apostel mehr, darum ließ ihm der HErr insonderheit Trost bringen. Unsere Alten sagen: Nicht das ist es, was dem Christen Skrupel macht, ob die Welt erlöst sei, sondern ob er selbst erlöst sei, das ist, ob die allgemeine Erlösung auch ihn für seine Person angehe."

nur eine kirchliche, nicht eine göttliche Ordnung sei.[871] Auch in bezug auf das Verhältnis zwischen allgemeiner Beichte und Privatbeichte heißt es dort treffend: „Auch in der allgemeinen Beichte, wie wir sie vor dem heiligen Abendmahl gebrauchen, geschieht in gewissem Sinne ein persönliches Bekenntnis und eine persönliche Zueignung; denn man hat da eine bestimmte Anzahl Christen vor sich, die ihre Sünden bekennen, Gnade begehren und die Absolution empfangen; sie ist daher in betreff des persönlichen Zugeeignetwerdens etwas Mehreres als die allgemeine Predigt, und man muß in der Predigt darüber wohl in acht nehmen, daß man Gottes Heiligtum nicht antaste. Schon das geringschätzige Reden von der allgemeinen Beichte ist gefährlich; ich darf nicht das eine geringschätzen, um das andere hochzustellen; es bleibe vielmehr beides in seinem hohen, herrlichen Werte." [872]

---

871) A. a. O., S. 55. 57. Apologie 185, 5: „Von dem Erzählen der Sünden haben wir oben in unserm Bekenntnis gesagt, es sei nicht geboten." Ebendaselbst wird der römische „Schriftbeweis" geprüft und mit Recht für „närrisch und kindisch" erklärt. Vgl. auch Gibbons, *The Faith of Our Fathers*, p. 393 sqq. — Luthers klare Darlegung über „dreierlei Beichte" in seinem Sermon von der Beichte und dem Sakrament (St. L. XI, 582 ff.): 1. Die Beichte vor Gott. Diese ist so hoch vonnöten, daß sie keinen Augenblick nachbleiben, sondern durch das ganze Leben eines Christen gehen soll. Sie besteht darin, daß wir uns selbst verdammen, als die des Todes und des höllischen Feuers wert seien. Mit dieser Beichte kommen wir Gott zuvor, daß er uns nicht mehr verdammen kann, sondern uns gnädig sein muß; denn so wir uns selber richten oder verdammen, so richtet und verdammt uns Gott nicht mehr. 2. Die Beichte vor dem Nächsten. Das ist eine solche Beichte: wenn einer seinem Nächsten Leid getan hat, soll er es vor ihm bekennen. Diese Beichte ist auch not und geboten. Ist diese Frucht nicht da, so ist der Glaube und die erste Beichte auch nicht rechtschaffen. 3. Die Beichte, „die der Papst geboten hat, die heimlich in die Ohren der Priester geschieht". Diese ist nicht von Gott geboten. Papisten hatten sich zur Rettung ihrer Beichte auch auf Luther berufen, weil „auch der Luther selbst die Beichte lobe und preise". Darauf antwortet Luther in einem Schreiben an die Gemeinde zu Eßlingen (St. L. XXI a, 562 f.): „Wahr ist, daß ich gesagt habe, es sei ein gut Ding um Beichten. Item, ich wehre nicht Fasten, Wallen, Fleischessen, Feiern usw., aber doch also, daß solches frei geschehe und niemand der keins tue, als müßt' er's tun bei seinem Gewissen und bei einer Todsünde, wie der Papst mit seinen Blindenleitern tobet. . . . Beichte nur getrost, faste fröhlich, so du willst, aber gedenk' nicht, daß es sein müsse, und [du] tuest Sünde, so du es lässest." Ja, Luther sagt XI, 722: „Absolution begehren ist an sich selbst genug gebeichtet", weil Absolution begehren bereits so viel ist als „schuldig gegeben und bekannt, daß du ein Sünder seiest".

872) A. a. O., S. 58.

Die Gnadenmittel des Alten Testaments.

Das Evangelium von Christo, das ist, die göttliche Botschaft von der Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christum, war für die ganze Zeit des Alten Testaments das Gnadenmittel. So belehrt uns die Schrift selbst. Sie sagt: Alle Propheten zeugen von Christo, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen.[873] Abraham hat an Christum geglaubt,[874] und Moses hat von ihm geschrieben.[875] Die Christen des Neuen Testaments glauben wie Abraham und heißen deshalb, auch wenn sie nicht leiblich von Abraham abstammen, „Abrahams Kinder" (*υἱοὶ Ἀβραάμ*)[876] und „Abrahams Same" (*τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα*).[877] Insonderheit wird in der Schrift Neuen Testaments noch herausgestellt, daß die christliche Rechtfertigungslehre, nämlich die Rechtfertigung aus dem Glauben an Christum ohne des Gesetzes Werke, in der ganzen Schrift Alten Testaments Zeugnis hat, *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*.[878] Das ganze vierte Kapitel des Römerbriefes ist dem besonderen Nachweis gewidmet, daß die neutestamentliche Rechtfertigungslehre kein Novum, sondern auch alttestamentlich sei. Auch während des mosaischen Gesetzesbundes blieb die Verheißung von Christo als Gnadenmittel in Kraft, *διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς Χριστὸν ὁ . . . νόμος οὐκ ἀκυροῖ εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν*.[879] Daß die Juden, als Christus in der Fülle der Zeit erschien, nicht an ihn glaubten, führt Christus selbst darauf zurück, daß sie Mosis Schriften nicht glaubten,[880] und den Grund für die Tatsache, daß auch die

---

873) Apost. 10, 43.

874) Joh. 8, 56: „Abraham, euer Vater, frohlockte (*ἠγαλλιάσατο*), daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich." Luther (XI, 573): „Wo und wann hat er ihn gesehen? Nicht mit leiblichen Augen, wie es die Juden verstehen, sondern mit dem Gesicht des Glaubens hat er Christum erkannt, da zu ihm gesagt ward 1 Mos. 22: ‚Durch deinen Samen sollen alle Heiden gesegnet werden.' . . . Der Tag Christi ist die Zeit des Evangelii" (die Zeit des Neuen Testaments). So richtig auch Luthardt z. St. Aber in den Text eingetragen ist Luthardts Bemerkung zu *καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη*: „Verwirklicht wurde jene Freude auf die Zeit des Christ erst nach dem Tode Abrahams."

875) Joh. 5, 46.

876) Gal. 3, 7: *οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ.*

877) Gal. 3, 29: *Εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ.*

878) Röm. 3, 21. 879) Gal. 3, 17. 880) Joh. 5, 45—47.

Jünger sich nicht recht in den Tod und die Auferstehung Christi finden konnten, deckt Christus mit den Worten auf: „O ihr Toren und träges Herzens zu glauben alle dem, das die Propheten geredet haben!“ [881] Derselbe Grund, nämlich Nichtbeachtung der Schriftworte, liegt bei allen älteren und neueren Theologen vor, die nicht erkennen, daß seit dem Sündenfall während der ganzen Zeit des Alten Testaments das Evangelium von Christo das den Menschen gegebene Gnadenmittel war, und der Glaube an dies Evangelium die Menschen zu Kindern Gottes machte. Freilich, die neuere Theologenwelt, liberaler und positiver Richtung, gibt sich sonderlich an diesem Punkte den Schein der theologischen Überlegenheit. Sie findet bei allen, die das Alte Testament wie Christus und die Apostel verstehen, einen Mangel an „geschichtlicher Auffassung“ der alttestamentlichen Offenbarung im allgemeinen und ein Defizit in exegetischer Akribie insonderheit. Aber tatsächlich steht es so, daß die neuere Theologie sehr ungeschichtlich verfährt, indem sie ihr eigenes Defizit im Verständnis der Weissagungen von Christo auf die Kinder Gottes des Alten Testaments überträgt.[882] Dies tritt besonders bei den Auslegungen hervor, mit denen man sich um das Verständnis des Protevangeliums, 1 Mos. 3, 15, bemüht hat. Der „Weibessame“ soll nicht die individuelle Person Christi bezeichnen, sondern „unpersönlich“ auf die gesamte Menschheit gehen. Wir haben bereits in einem andern Zusammenhang die Unmöglichkeit dieser Auffassung aufgezeigt.[883] Hier sei noch darauf hingewiesen, daß wir kein Recht haben, Adam und Eva den Unverstand zuzutrauen, der in der unpersönlichen Auffassung des Weibessamens sich kundgibt. Als die ersten Eltern in bezug auf den Weibessamen das gewaltige Prädikat vernahmen, daß er der Schlange den Kopf zertreten werde (הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ), konnten sie unmöglich an ein „unpersönliches Subjekt“ denken. Unpersönliche Subjekte — diese Erkenntnis dürfen wir auch Adam und Eva zutrauen — vollbringen solche Taten nicht. Insonderheit konnten Adam und Eva auch nicht auf den Gedanken kommen, daß die „Nachkommenschaft des Weibes“ oder die gesamte Menschheit dieses gewaltige Werk vollbringen werde. Die Sachlage war, in geschichtlicher Auffassung, diese: Adam und Eva wußten aus eigener schmerzlicher Erfahrung, daß der Teufel sie überwunden hatte, als sie noch unversehrt und im Leben (in statu *integritatis*) waren. Wie fern

881) Luk. 24, 25.

882) Vgl. Gerhards Summa evangelii ex V. T. Locus de ev., § 9.

883) II, 622, Note 1444.

mußte ihnen daher der Gedanke liegen, daß ein in Schuld und Sünde geratenes, dem Tode verfallenes Menschengeschlecht oder auch nur ein bloßer Mensch die Sündenschuld tilgen und den Tod überwinden werde! Daß neuere Theologen diese Auffassung haben und dem gefallenen Menschengeschlecht solche Heldentaten hinsichtlich der Überwindung von Sündenschuld und Tod zutrauen, kommt nur daher, daß sie die „geschichtliche Situation", die bei dem Sündenfall vorlag, außer acht lassen. Aber wir haben doch kein Recht, diese Nichtbeachtung der Situation rückwärts zu datieren und sie auch Adam und Eva wider deren eigene Erfahrung zuzuschreiben. Wir bleiben sicherlich auf dem Boden der „geschichtlichen Auffassung", wenn wir annehmen, daß Adam und Eva bei der Verheißung von dem Weibessamen, der ihr schreckliches Unglück gutmachen werde, sehr aufmerksame Zuhörer waren und daher auch insonderheit merkten, daß in der Verheißung Gott selbst als der Handelnde erscheint. Nicht ein Mensch oder die Menschheit, sondern Gott selbst ist es, der die Feindschaft zwischen dem Teufel und seinem Samen und dem Weibe und ihrem Samen setzt. Die Auffassung, daß der Weibessame nicht ein bloßer Mensch, sondern Jehovah selbst sein werde, gibt Eva als ihre Auffassung zu erkennen, wenn sie bei der Geburt Kains ausruft: „Ich habe bekommen den Mann, den Jehovah."[884] So werden wir Luther recht geben müssen, wenn er die erste Verheißung nach dem Sündenfall sowohl „sehr hell und licht" als auch „sehr dunkel" nennt.[885] Sehr dunkel ist sie in bezug auf die Nebenumstände, weil hier noch nichts von Abrahams Samen, Davids Sproß, Marias Sohn usw. gesagt ist. Sehr hell ist sie, insofern sie einen Weibessamen verheißt, in dem Gott selbst der Handelnde ist, und der den Teufel in seinem die Menschen verderbenden Werk, also der Menschen Sündenschuld und Tod, abtut. Wir haben 1 Mos. 3, 15 der Sache nach 2 Kor. 5, 19: „Gott war in Christo

884) Luther (I, 296): „Wiewohl Eva diese Hoffnung" (daß Kain der verheißene Weibessame sei) „gefehlet hat, so geht doch hieraus hervor, daß Eva ein heiliges Weib gewesen ist und der Verheißung von dem zukünftigen Heil durch den gebenedeiten Samen geglaubt hat." III, 653: „Da Eva ihren ersten Sohn Kain geboren, da meint sie nicht anders, der sei der Mann, den ihr Gott verheißen und zugesagt, der sie an der Schlange rächen werde. Darum spricht sie auch: ‚Ich habe bekommen den Mann, den HErrn', den Gott Jehovah, des Weibes Samen."

885) St. L. I, 240 ff. Vgl. auch über 1 Mos. 3, 15 Luthers Predigt vom Jahre 1526; St. L. III, 650 ff.

und versöhnte die Welt mit ihm selber."[886] Luther sagt: „Siehe Adam und Eva an, die sind voll Sünde und Todes; jedoch, weil sie hören die Verheißung vom Samen des Weibes, der der Schlange den Kopf zertreten sollte, so hoffen sie eben das, so wir hoffen, nämlich daß der Tod wird aufgehoben, die Sünde vertilgt und Gerechtigkeit, Leben und Friede wiedergebracht werden. In dieser Hoffnung leben und sterben die ersten Eltern und sind auch um dieser Hoffnung willen wahrhaftig heilig und gerecht."[887] Luther will deshalb, was den Weg zur Seligkeit betrifft, durchaus keinen Unterschied zwischen Adams und Evas Glauben und dem Glauben der neutestamentlichen Christen gelten lassen.[888] Quenstedt drückt dieselbe Stellung so aus: Idem evangelium quoad substantiam, quod hodie in toto mundo praedicatur, etiam in Vetere Testamento et quidem a primis lapsi generis humani temporibus viguit et promulgatum est, quo gratia Dei, remissio peccatorum et salus una ac eadem in Christo mundi redemptore omnibus annunciata et oblata est omnesque in Vetere Testamento, quotquot iustificati et salvati sunt, iustificati et salvati sunt fide in Christi meritum, quod *profuit*, antequam fuit.[889] Wer nicht zu diesem Verständnis der alttestamentlichen Heilsoffenbarung gekommen ist, sollte wenigstens zugestehen, daß es das Verständnis Christi und der Apostel ist. Daß Luther und die alten Theologen zwischen dem Alten und Neuen Testament einen Gradunterschied hinsichtlich der Klarheit der Offenbarung des Evangeliums gelten lassen, sprechen sie oft genug aus.[890] Auch die Beschneidung und das Passah waren seit ihrer Einsetzung Gnadenmittel für die Zeit des Alten Testaments. In bezug auf die Beschneidung heißt es 1 Mos. 17, 7: „Ich will dein Gott sein", das ist, dein gnädiger Gott, der dir durch dieses Zeichen der Beschneidung Vergebung der Sünden zusagt. Deshalb nennt Paulus die Beschneidung ein Zeichen der Glaubensgerechtig-

886) Luther (III, 66): „‚Des Weibes Same soll dir den Kopf zertreten.' Der Spruch ist die Absolution, damit Gott Adam und Eva ledig gesprochen hat und uns alle. Denn ist der Same so stark, daß er der Schlange den Kopf zertritt, so zertritt er auch alle ihre Gewalt; so ist der Teufel überwunden und aller Schade hinweg, den Adam hatte, und kommt in den Stand, da er vorhin inne war."

887) I, 241. 888) III, 661; XII, 494 ff.

889) Systema II, 1013 sq.

890) Luther I, 236 ff. 1008. 1092. 1526. 1585. Quenstedt (II, 1014): **Evangelium in Vetere Testamento sufficienter clare est propositum, sed non in eo perspicuitatis *gradu*, quo in Novo Testamento refulget.**

keit, σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως.[891] Und was das Passah betrifft, so geht aus 2 Mos. 12, 21 ff. hervor, daß die Kinder Israel vom Zorngericht Gottes verschont blieben, nicht weil sie Juden waren, sondern wegen des Blutes des Passahlammes. V. 23. 24: „Der HErr wird umhergehen und die Ägypter plagen. Und wenn er das Blut sehen wird an der Überschwelle und an den zwei Pfosten, wird er vor der Tür übergehen und den Verderber nicht in eure Häuser kommen lassen zu plagen. Darum so halte diese Weise für dich und deine Kinder ewiglich." Deshalb sagt Luther: „Es ist ein Irrtum, daß die Sakramente des Neuen Testaments verschieden seien von den Sakramenten des Alten Testaments nach der Kraft der Bedeutung" (nämlich als von Gott geordnete Zeichen der Gnade Gottes). . . . „Unsere und der Väter Zeichen oder Sakramente haben ein angehängtes Wort der Verheißung, das den Glauben fordert und sonst mit keinem andern Werk erfüllt werden kann. Darum sind es Zeichen oder Sakramente der Rechtfertigung."[892] Wie durch das Wort vom zukünftigen Messias, so wurde auch durch die Beschneidung und das Passah, die Sakramente des Alten Testaments, die Vergebung der Sünden dargeboten und von den Gläubigen angeeignet.

Die Gnadenmittel und das Gebet.

Die Schriftlehre vom Gebet kam in ihren Hauptpunkten bei der Lehre von der Heiligung und den guten Werken zur Darstellung.[893] Hier gehen wir noch auf die Frage ein, ob das Gebet neben Wort und Sakrament als Gnadenmittel gestellt werden sollte. Dies geschieht z. B. bei Hodge, wenn er sagt:[894] "The means of grace, according to the standards of our Church, are the Word, Sacraments, and *prayer.*" Shedd zitiert aus dem *Larger Catechism*, Qu. 154: "The outward and ordinary means whereby Christ communicates to His Church the benefits of His mediation are all His

891) Röm. 4, 11. Baier (III, 426): *Finis cuius* sacramenti circumcisionis *proximus* isque principalis erat gratiae foederalis de remissione peccatorum collatio. Gen. 17, 7 promittit Deus, se fore Deum Abrahami circumcidendi et seminis eius circumcidendi, quod imprimis de . . . adoptione in foedus gratiae exponi debet.

892) Opp. v. a. V, 62: Error est sacramenta novae legis *differre* a sacramentis veteris legis penes efficaciam *significationis*. . . . Nostra et patrum signa seu sacramenta habent *annexum verbum promissionis*, quod fidem exigit et nullo opere alio impleri potest, ideo sunt signa et sacramenta *iustificationis*. Vgl. St. L. XIX, 62 f.

893) S. 94 ff. 894) *Systematic Theol.*, III, 466; cf. p. 708.

ordinances, especially the Word, Sacraments, and *prayer;* all which are made effectual to the elect for their salvation."[895]) Die Methodisten bezeichnen als „ihre besonderen Gnadenmittel" die „Liebesfeste und Klassenversammlungen". Als von Gott vorgeschriebene Gnadenmittel nennen sie „das Gebet, das Forschen in der Heiligen Schrift, des HErrn Abendmahl, Fasten, christliche Unterhaltung".[896]) Dagegen heißt es bei Meusel sub „Gnadenmittel":[897]) „Es ist verwirrend und abzuweisen, wenn Neuere nach dem Vorgange von Schleiermacher . . . wohl noch das Gebet im Namen JEsu zu den Gnadenmitteln rechnen. Objektives und Subjektives, göttliche und menschliche Tat darf nicht in dieser Weise koordiniert und konfundiert werden." Dieser Einwand ist berechtigt. Wenn wir auch, wie den Ausdruck „Sakrament", so auch den Ausdruck „Gnadenmittel" zu den kirchlichen termini rechnen, in deren Gebrauch man Freiheit gestatten muß,[898]) so ist es sicherlich kein empfehlenswerter modus docendi, das Gebet neben Wort und Sakrament als Gnadenmittel zu stellen, weil damit ungleichartige Dinge koordiniert werden. Wort und Sakrament sind die Mittel, durch welche Gott mit uns Menschen handelt, nämlich die von Christo erworbene Vergebung der Sünden den Menschen darbietet und durch solche Darbietung in ihnen den Glauben hervorbringt und stärkt. Wort und Sakrament sind, wie Luther zu reden pflegt, Gottes Werk an uns. Durch das Gebet hingegen handeln die gläubig gewordenen Menschen mit Gott. Das Gebet ist eine Betätigung des Glaubens der Christen. Wenn nun das Gebet als Gnadenmittel neben Wort und Sakrament gestellt wird, so wird das Gebet leicht als eine Ergänzung der Gnade Gottes aufgefaßt, nämlich so, als ob Gott durch das Gebet erst völlig versöhnt und willig gemacht werde, den Menschen die Sünde zu vergeben. Es wird dem weitverbreiteten Irrtum Vorschub geleistet, als ob Gott nicht bereits durch Christum die Welt vollkommen mit

895) *Dogmatic Theology,* II. 561.

896) Die ausführlichen Zitate bei Günther, Symbolik 4, S. 272.

897) Handlexikon III. 5.

898) Vgl. Apologie 204, 16. 17 und Hollaz' Unterscheidung zwischen Gnadenmitteln im engeren und weiteren Sinn: Media *stricte* dicta ex parte Dei *δοτικά* seu salutem exhibentia sunt Verbum Dei et sacramenta; ex parte nostri medium *ληπτικόν* seu oblatam salutem apprehendens est fides merito Christi innixa. Media salutis *late* dicta sunt *εἰσαγωγικά* sive executiva et in regnum gloriae introducentia, scil. mors, resurrectio mortuorum, extremum iudicium et consummatio seculi. (Examen, De mediis salutis in genere, qu. 2.)

sich versöhnt habe, und als ob auf seiten der Menschen, um ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden, noch mehr nötig sei als der Glaube an die durch Christum gestiftete Versöhnung. Die Koordination des Gebets mit den Gnadenmitteln kann leicht der seelenverderblichen Praxis dienstbar gemacht werden, die von Gottes Gesetz getroffenen erschrockenen Seelen anstatt auf Wort und Sakrament auf das Gebet um Gnade zu verweisen und so die Vorstellung zu erzeugen, als ob durch das Gebet, als durch ein von dem Menschen getanes Werk, die Vergebung der Sünden erlangt werde. — Man hat eingewendet, daß in der Schrift eine Erlangung der Vergebung der Sünden durch das Gebet klar gelehrt sei. Nicht nur heiße es im allgemeinen: „Bittet, so wird euch gegeben", sondern es heiße auch insonderheit in bezug auf die Erlangung der Vergebung der Sünden in der fünften Bitte: „Vergib uns unsere Schuld", womit Christus nicht nur um Vergebung der Sünden bitten heiße, sondern auch zugleich zusage, daß uns durch solche Bitte Vergebung der Sünden zuteil werde. Darauf ist zu sagen: Freilich erlangen wir durch das Gebet auch Vergebung der Sünden, aber nicht, insofern das Gebet ein von dem Menschen getanes Werk ist, sondern insofern in der Bitte „Vergib uns unsere Schuld" ein vom Heiligen Geist gewirktes Wollen der Gnade Gottes in Christo, ein *velle* remissionem peccatorum, also Glaube an das Evangelium, ist. So bleibt auch bei der fünften Bitte stehen, daß der Mensch ohne Werke allein durch den Glauben gerecht wird. Man hat es ferner befremdlich gefunden, daß nach der Schrift einerseits das Gebet die Zuversicht zur Gnade Gottes voraussetze („Vater unser"), andererseits im Gebet die Vergebung der Sünden erst noch erbeten oder begehrt werde. Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir auf den tatsächlichen Zustand eines Christen sehen. Weil die Christen noch sündigen, und die Sünde auch in ihrem Gewissen sich noch als Schuld registriert, so reagiert dagegen der im Herzen noch vorhandene Glaube durch die Flucht in die Gnadenzusage des Evangeliums. — Es ist wohl zu beachten, wie der Glaube, insofern er um die Vergebung der Sünden bittet, sich zu der Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, und zu den Gnadenmitteln stellt. Er macht sich nicht neben Christi Versöhnungswerk geltend. Er stellt sich auch nicht neben die Gnadenmittel, noch setzt er sich selbst an die Stelle der Gnadenmittel, sondern im Gegenteil, er gründet sich auf Christi vollkommenes Verdienst und die Gnadenmittel. Er bittet, Gott wolle ihm um Christi willen und nach seiner Gnadenzusage im

Wort die Sünde vergeben. Sobald das Gebet die vollkommene Erwerbung der Gnade durch Christum und ihre Darbietung durch die Verheißung des Evangeliums ignoriert, gewinnt es die folgenden unchristlichen Eigenschaften: Es ist nicht mehr ein Gebet im Namen JEsu, sondern wider den Namen JEsu; es ist nicht eine Betätigung des Glaubens, sondern des Unglaubens dem Evangelium gegenüber; es wird eo ipso zu einem Werk, wodurch der Mensch Gottes Gnade erwerben zu können meint, und somit zu einem Greuel vor Gott. Je eifriger das Gebet unter Ignorierung der von Christo erworbenen vollen Gnade und ihrer Darbietung im Wort des Evangeliums sich gestaltet, desto größer ist der Greuel. Christus charakterisiert ein so beschaffenes Gebet in den Worten: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viel Worte machen."[899] Chemnitz schreibt: „Die Augsburgische Konfession tadelt entschieden (serio improbat) diejenigen, welche die Versöhnung mit Gott und die Vergebung der Sünden außerhalb des Dienstes des Wortes und der Sakramente entweder suchen oder zu suchen lehren."[900] — Daß Calvinisten, wie Hodge, das Gebet neben Wort und Sakrament als Gnadenmittel nennen, geschieht nicht zufällig. Bei der Verwerfung der allgemeinen Gnade und bei der Annahme der unmittelbaren Gnadenmitteilung und Geisteswirkung können sie nicht auf die Gnadenzusage im objektiven Wort des Evangeliums verweisen, sondern müssen sie die von Gottes Gesetz getroffenen Sünder bei ihrem Fragen nach der Gnade, wie auf andere menschliche Tätigkeiten, so auch auf das Gebet verweisen, um durch diese Tätigkeiten innere Stimmungen und Gefühle hervorzurufen, die allenfalls, nämlich solange keine wirkliche Sündenerkenntnis vorhanden ist, für Merkmale der Gotteskindschaft gehalten werden können. Ebenso ist verständlich, wenn Synergisten, einerlei ob sie sich reformiert oder lutherisch oder sonstwie nennen, Neigung zeigen, das Gebet als Gnadenmittel zu bezeichnen oder zu verwenden, weil sie nach ihrer Lehrstellung meinen, daß die Zuwendung der göttlichen Gnade auch von menschlichem Tun, scil. von der persönlichen Selbstbestimmung, vom rechten Verhalten usw., abhängig sei. Bekannt ist, daß der Durchschnitt der Erweckungsprediger aus den reformierten Sekten die nach der Gnade fragenden Seelen anstatt auf Wort und Sakrament auf das Gebet um Gnade weisen. Lutherische Pietisten, selbst

899) Matth. 6, 7. 900) Examen, De poenitentia, p. 370.

auch ein Fresenius, haben dasselbe getan.[901]) Zugrunde liegt dieser Praxis, bewußt oder unbewußt, stets die Leugnung der allgemeinen vollkommenen Versöhnung der ganzen Sünderwelt durch Christi satis-

901) Vgl. Walthers Bericht über seine eigenen traurigen Erfahrungen auf Grund von Fresenius' „Beicht- und Kommunionbuch" in „Die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium" (39 Abendvorträge, aus Walthers Nachlaß herausgegeben; 1897, S. 118 ff.). Auch Fresenius' erste Regel zu einer „gründlichen" Bekehrung „in kurzer Zeit" lautet: „Bete um die Gnade!" „Man geht da in sein Kämmerlein, wie der Heiland den Rat erteilt Matth. 6, 6, oder wo man sonst allein mit Gott reden kann, beugt vor ihm seine Knie und schreit aus allen Kräften um Gnade, und zwar nicht nur um die Gnade, daß Gott die Sünden vergeben, sondern auch um die Gnade, daß er das Herz wahrhaftig verändern und die Liebe zur Sünde in demselben zerstören wolle." „Dieses Gebet tut man nicht ein- oder zweimal, sondern man fährt täglich mit Seufzen, Beten, Rufen und Schreien fort, bis man die Gnade erlangt, daß man aus eigener Erfahrung der wahrhaftigen Veränderung des Herzens versichert ist." Dem stellt Walther die These entgegen: „Gottes Wort wird nicht recht geteilt, wenn man die vom Gesetz getroffenen und erschreckten Sünder, anstatt sie auf Wort und Sakrament zu weisen, anweist, durch Beten und Kämpfen sich den Gegenstand zu erringen, nämlich so lange zu beten und zu kämpfen." Walther legt zunächst an drei Beispielen aus der apostolischen Praxis dar, daß die erschrockenen Sünder auf das Wort des Evangeliums und die Taufe gewiesen wurden, Apost. 2. 16. 22. Dann zeigt er, daß der entgegengesetzten Praxis der reformierten Sekten und der reformiert praktizierenden Lutheraner drei Irrtümer zugrunde liegen: 1. Sie glauben und lehren nicht eine wirkliche, völlige Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung. 2. Sie lehren falsch vom Evangelium. Sie halten das Evangelium nicht für eine Proklamation der Vergebung der Sünden, sondern für eine Anleitung zu menschlichen Bestrebungen, sich Gottes Gnade zu erwerben. Einzelne Sektenprediger bilden eine teilweise Ausnahme, weil sie lutherisch beeinflußt sind. 3. Die Sekten lehren falsch vom Glauben. Sie sehen den Glauben, durch den die Menschen gerecht und selig werden, für eine Qualität im Menschen an. „Die Lehre von der eingegossenen Gnade ist das ganze Geheimnis des Papsttums und der Sekten." Walther versäumt aber auch nicht, darauf hinzuweisen, daß auch solche Lutheraner, die die rechte Lehre bekennen, nur zu oft römisch und schwärmerisch praktizieren, weil jeder Mensch nach seiner natürlichen Art „seine Erlösung nicht in etwas außer, sondern allein in sich setzen will". (Die luth. L. v. d. Rechtfertigung. Ein Referat usw., S. 64.) In bezug auf die Art der neueren Theologie sagt Walther a. a. O., S. 69: „Das ganze neuere Christentum will Gott nicht auf sein bloßes Wort hin glauben — will erst dann glauben, wenn man die Gnade in sich selbst fühlt und meint, ihrer durch sich selbst gewiß sein zu können. [Gründung des Glaubens auf das wiedergeborne Ich, das christliche Bewußtsein.] Das heißt in der Tat nichts anderes, als Schiffbruch am Glauben erleiden. . . . Nur in sich selbst will man Christum suchen und nicht eher zufrieden sein, als bis man ihn dort vermeintlich gefunden. Man pflegt zu fragen: ‚Hast du Christum im Herzen? Fühlst du, wie er darin wirkt?' Lautet die Antwort: ‚Ja', dann erst soll Trost und Hoffnung da sein, dann will man glauben. Was man aber so für Glauben hält, ist nicht der Glaube, sondern eine pure Täuschung oder im besten Fall eine Frucht

factio vicaria und die Leugnung der Wahrheit, daß Wort und Sakrament die von Gott geordneten Mittel sind, durch die Gott die durch Christum bereits vorhandene Vergebung der Sünden sowohl darbietet, als auch den Glauben hervorruft und stärkt. — Wir sollten hier auch noch einige Worte über die moderne „Erlebnistheologie" anfügen. Die „Erlebnistheologen" wollen, wie die ganze Theologie, so auch das Gebet auf das „Erlebnis" gründen. W. Herrmann sagt[902]) ganz richtig, daß das rechte Gebet nicht ein „ins Ungewisse hinausdringender Notschrei", sondern eine „wirkliche Anrede an Gott" sein müsse. Er sagt weiterhin ganz richtig, daß der Mensch nur den Gott anreden könne, der sich ihm selbst geoffenbart habe. Aber nun steht in Frage, welcher Art die Offenbarung sein muß, die in dem Menschen tatsächlich die Zuversicht erzeugt, Gott um Vergebung der Sünden „anzureden". Es genügt nicht, wie Herrmann meint, daß wir uns auf ein Erlebnis besinnen, durch das Gott wahrnehmbar in unser Leben eingriff und so sich uns als „gegenwärtig" empfindlich darstellte. Die Offenbarung der Gegenwart Gottes hat schon jeder Mensch in seinem Innern, in der Natur und in der Geschichte.[903]) Aber diese Offenbarung gibt dem Menschen so wenig den Mut, Gott um Vergebung der Sünden anzureden, daß sie ihm vielmehr Flucht vor Gott empfindlich nahelegt, weil der Mensch von seinem Schuldgefühl vor Gott bedrückt ist. Dieses Schuldgefühl aber weicht keinem menschlichen Tun, mag dies Tun in der „Spannung der eigenen geistigen Kraft" oder in menschlich ersonnenen Gottesdiensten und Opfern bestehen. Zum Gebet um Erlaß der Schuld reicht daher die Erinnerung an einen Eingriff in unser Leben nicht aus, sondern hier ist die Erinnerung an das große Ereignis im Leben Christi nötig, das die ganze Welt und deshalb auch jedes menschliche Individuum angeht, nämlich die Erinnerung an das Ereignis, daß Gott in Christo war und die Welt mit sich selber versöhnte, und daß Gott unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat, damit wir es glauben. Jede Anrede an Gott um Schulderlaß, die Christi satisfactio vicaria und die Gnadenmittel beiseiteschiebt, ist nicht ein Gebet im Sinne der fünften Bitte, sondern beruht auf Selbstbetrug. Kommt es zu wirklicher Sündenerkenntnis, so wird der Selbstbetrug auch als solcher erkannt.

---

des Glaubens. Wehe dem, der darauf traut! Denn dies tun, heißt, sich einen falschen Christus machen, und den Christus, der am Kreuze gehangen hat und sich uns im Evangelio gibt, verwerfen."

902) RE.3 VI, 386 ff. Vgl. desselben Autors „Verkehr der Christen mit Gott".

903) Apost. 17, 24—28.

Gesetz und Evangelium.

(De discrimine legis et evangelii.)

Weil die Schrift sich inhaltlich in Gesetz und Evangelium teilt, so kann es gar nicht anders sein, als daß eine Lehrdarstellung, die der Schrift entspricht, durchweg von Gesetz und Evangelium und von ihrem Verhältnis zueinander handelt. Schon in der Einleitung mußte bei der Beschreibung der christlichen Religion in ihrem Unterschiede von den heidnischen Religionen dargelegt werden, daß die christliche Religion Evangeliumreligion ist, während alle nichtchristlichen Religionen den Charakter der Gesetzesreligion tragen. Bei der Beschreibung der Theologie als der Tüchtigkeit zum öffentlichen Lehramt in der Kirche (*ἡ ἱκανότης ἡ ἐκ τοῦ θεοῦ*, facultas docendi) wurde gezeigt, daß zum theologischen Habitus auch die Tüchtigkeit gehöre, Gesetz und Evangelium sowohl in ihrer Einheit als auch in ihrer Verschiedenheit zu erkennen und zu lehren. Bei der Lehre von Gott (De Deo) wurde zwischen dem natürlichen und dem christlichen Gottesbegriff unterschieden und dabei gezeigt, daß der in der Schrift geoffenbarte dreieinige Gott der den Sündern gnädige Gott oder der Gott des Evangeliums ist, während der natürliche Gottesbegriff nicht über das Gesetz hinausführt und deshalb wohl zu einem bösen, aber nicht zu einem guten Gewissen hinreicht. Weil die Sünde Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz ist (*ἀνομία*), so mußte bei der Lehre von der Sünde (De peccato) dargelegt werden, welches das göttliche Gesetz sei, das alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten verpflichtet. Bei der Lehre von der Gnade (De gratia Dei salvifica) war darzulegen, daß die seligmachende Gnade favor Dei propter Christum ist, die das Evangelium verkündigt, und in ausschließendem Gegensatz zur iustitia inhaerens vel vitae steht, die das Gesetz fordert. Die Lehre von der Erwerbung der Gnade durch Christum (De opere Christi) faßt sich dahin zusammen, daß Christus an Stelle der Menschen unter die Pflicht und Strafe des den Menschen gegebenen Gesetzes trat. Bei der Lehre von der Aneignung der Gnade (De gratia Spiritus Sancti applicatrice) wurde das Gesetz als Gnadenmittel ausgeschieden und gezeigt, daß nur das Evangelium Gnadenmittel sei, weil es sowohl die von Christo erworbene Vergebung der Sünden darbietet, als auch durch solche Darbietung den Glauben wirkt und stärkt. Die Bekehrung (conversio) des

Menschen zu Gott besteht darin, daß der Mensch vom Gesetz, nämlich von der ihm angebornen opinio legis, zum Evangelium bekehrt wird. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott (De hominis iustificatione coram Deo) wird nur dann richtig gelehrt, wenn an den particulis exclusivis festgehalten, das ist, alles sorgfältig ausgeschieden wird, was in das Gebiet des Gesetzes und der Werke des Gesetzes gehört. Auch bei der Lehre von der Heiligung und den guten Werken (De sanctificatione et bonis operibus) war herauszustellen, daß nicht das Gesetz, sondern nur das Evangelium Heiligung und gute Werke wirkt. Wenn wir daher im folgenden von „Gesetz und Evangelium" noch unter einem besonderen Abschnitt handeln, so kann dies nur eine Zusammenstellung von früher Gesagtem sein. Diese Zusammenstellung ist aber in unserer Zeit sehr nötig und nützlich. Während die alten lutherischen Theologen sehr ausführlich De lege et evangelio oder De discrimine legis et evangelii handeln, so fehlt dies Kapitel in neueren Lehrdarstellungen entweder gänzlich, oder es wird doch nur mehr nebenbei erwähnt. Hierauf hat von neueren Theologen auch Frank aufmerksam gemacht. Er sagt:[904] „Nicht leicht ist eine Lehre in unserer evangelischen Kirche stetiger festgehalten, theoretisch bearbeitet und praktisch angewendet worden als die Lehre von Gesetz und Evangelium. Sie hing so wesentlich zusammen mit Luthers Lebensführung, mit der Grundlehre der evangelischen Kirche von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben, mit der Ausgestaltung des Bekenntnisses, welches im 5. Artikel der Konkordienformel das Ergebnis aus dem Lehrstreit mit Agricola und den späteren desfallsigen Kontroversen zog, daß man sich eine Kontinuität der publica doctrina ohne dieses Lehrstück nicht wohl denken kann. In dem Katechismusunterricht führt das Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten Hauptstück immer aufs neue dahin, den Unterschied und den Zusammenhang von Gesetz und Evangelium einzuschärfen. Es ist für die Lage der Dinge in der Gegenwart charakteristisch, daß auch dieses Stück der evangelischen Paradosis als ungeeignet befunden und der rechten evangelischen Erkenntnis zuwiderlaufend bezeichnet wird. . . . Daß der Mensch an sich in einem gesetzlichen Verhältnis zu Gott stehe, mit der daraus folgenden Ordnung: Tue das, so wirst du leben; und daß nun den Übertretern dieses Gesetzes die Gnade und das Evangelium von Gott bestimmt sei, wird geleugnet. . . . Um deswillen

---

904) Dogmatische Studien. Erl. und Leipzig, 1892, S. 104 ff.

dürfte es wohl an der Zeit sein, die Aufmerksamkeit auf diesen gerade den praktischen Theologen, der Seelenführung jedes evangelischen Christen überaus naheliegenden Punkt hinzulenken.“ Daß neuere Theologen mit dem Lehrstück von Gesetz und Evangelium nichts anzufangen wissen, speziell keinen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium kennen, kommt daher, daß sie die satisfactio vicaria aufgegeben haben und damit notwendig vom Evangelium auf das Gesetz fallen, wenn sie auch das Wort „Evangelium“ reichlich gebrauchen, ja, auch den Sinn des Evangeliums tiefer erfaßt zu haben meinen, als dies in früheren Zeiten geschehen konnte.

Was wir über Gesetz und Evangelium und ihr Verhältnis zueinander noch sagen möchten, stellen wir unter den folgenden Abschnitten zusammen: 1. Die Begriffe von Gesetz und Evangelium. 2. Gesetz und Evangelium in ihrem Nebeneinander, oder was beiden gemeinsam ist. 3. Gesetz und Evangelium in ihrem Widereinander, oder worin sie Gegensätze sind. 4. Gesetz und Evangelium in ihrer Beziehung zueinander, oder worin sie praktisch miteinander zu verbinden sind. 5. Die Schwierigkeit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. 6. Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung. 7. Die Leugner des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium.

1. Die Begriffe von Gesetz und Evangelium.

Gesetz und Evangelium unterscheiden wir voneinander, wenn beide im eigentlichen Sinne gebraucht werden. Das Gesetz im eigentlichen Sinne (lex proprie accepta) ist das Wort Gottes, worin Gott von den Menschen fordert, daß sie in ihrer Natur und in ihren Gedanken, Worten und Werken mit seinen Geboten, die er den Menschen als Lebensregel gegeben hat, übereinstimmen, und über die Übertreter den Fluch ausspricht.[905] Das Evangelium im eigentlichen Sinne (evangelium proprie acceptum) ist das Wort Gottes, worin Gott gar keine moralischen Forderungen an die Menschen stellt, daher auch keine Übertretungen straft, sondern

905) Die Definition der Konkordienformel: „Das Gesetz ist eigentlich eine göttliche Lehre, darinnen der gerechte, unwandelbare Wille Gottes geoffenbart wird, wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken beschaffen sein sollte, daß er Gott gefällig und angenehm sei, und drohet den Übertretern desselben Gottes Zorn, zeitliche und ewige Strafe.“ (636, 17.) Kürzer in der Epitome: „Das Gesetz eigentlich ist eine göttliche Lehre, welche lehret, was recht und Gott gefällig sei, und strafet alles, was Sünde und Gottes Willen zuwider ist.“ (534, 2.)

im Gegenteil denen, die Gottes Gesetz nicht gehalten haben, um Christi stellvertretender Genugtuung willen Gottes Gnade zusagt.[906]

„Gesetz" ist in der Schrift im eigentlichen Sinne gebraucht, wo gesagt wird, daß das Gesetz nicht auf den Glauben angelegt ist, sondern des Menschen vollkommenes Tun fordert,[907] über die Übertreter den Fluch ausspricht,[908] aller Welt den Mund stopft[909] und also Erkenntnis der Sünde vermittelt.[910] „Evangelium" ist in der Schrift im eigentlichen Sinne gebraucht, wo gesagt wird, daß das Evangelium nicht auf Werke, sondern auf den Glauben angelegt ist,[911] daher die Sünder nicht straft, sondern ihnen Gnade,[912] Frieden,[913] die Seligkeit[914] zusagt.

Daneben wird das Wort „Gesetz" auch in einem weiteren oder allgemeinen Sinne gebraucht, so daß es die göttliche Offenbarung überhaupt und dann speziell auch die göttliche Offenbarung *κατ' ἐξοχήν*, nämlich das Evangelium, bezeichnet. So Jes. 2, 3: „Von Zion wird das Gesetz (תּוֹרָה) ausgehen."[915] Auch das Wort „Evangelium" wird zur Bezeichnung der ganzen christlichen Lehre gebraucht. Es geschieht dies aber in der Weise, daß das Ganze,

---

906) Die Definition der Konkordienformel: „Das Evangelium ist eigentlich eine solche Lehre, die da lehret, was der Mensch glauben soll, der das Gesetz nicht gehalten hat und durch dasselbige verdammt wird, nämlich daß Christus alle Sünde gebüßet und bezahlet und ihm ohne all sein Verdienst erlanget und erworben habe Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und das ewige Leben." (534, 5.) Luther: „Das Evangelium ist solche Lehre oder Wort Gottes, das nicht unsere Werke fordert noch gebeut uns, etwas zu tun, sondern heißt uns die angebotene Gnade von Vergebung der Sünden und ewiger Seligkeit schlecht annehmen und uns schenken lassen." (IX, 803.)

907) Gal. 3, 12. 908) Gal. 3, 10. 909) Röm. 3, 19.
910) Röm. 3, 20. 911) Röm. 1, 16. 17. 912) Apost. 20, 24.
913) Röm. 10, 15; Eph. 6, 15. 914) Eph. 1, 13.

915) Daß תּוֹרָה hier für Evangelium steht, kann nicht zweifelhaft sein, weil es das Wort Gottes bezeichnet, wodurch die Heiden in die christliche Kirche versammelt werden. Luther: Daß von Zion das Gesetz ausgeht, „ist die Ursache der Mehrung der Kirche und der Erweiterung des Reiches Christi, nämlich die Predigt des Evangeliums. Denn er verheißt hier ein neues Wort . . ., da er hinzusetzt: ‚von Zion', als wollte er sagen: Vorher habe ich das Gesetz auf dem Berge Sinai gegeben, nun will ich ein anderes geben auf dem Berge Zion, welches nicht eine Lehre der Werke sein wird, sondern des Glaubens, nicht der Gesetze, sondern der Gnade, nicht das da anklagt, sondern die Vergebung der Sünden mitteilt", conferens remissionem peccatorum. (St. L. VI, 35; Erl., lat., XXII, 42 sq.)

welches in der Kirche und von der Kirche zu lehren ist, nach dem vorzüglichsten Teil benannt wird. Denominatio fit a parte potiori.[916] So heißt es Mark. 1, 1 von dem Markusevangelium, das auch die Bußpredigt des Täufers enthält (V. 4 ff.): „Dies ist der Anfang des Evangeliums von JEsu Christo“, ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Auf den Gebrauch des Wortes „Evangelium“ im weiteren und im eigentlichen oder engeren Sinne weist auch die Konkordienformel hin. Es war ein Streit über die Frage entstanden, ob das Evangelium auch eine Buß- und Strafpredigt genannt werden könne, insonderheit, ob vom Evangelium gesagt werden könne, daß es die Sünde des Unglaubens strafe. Die Konkordienformel beantwortet die Frage mit Ja, wenn das Wort Evangelium im weiteren Sinne (late), mit Nein, wenn es im eigentlichen Sinne (proprie) gebraucht wird. Die Konkordienformel sagt:[917] „Da wir nun diesen Zwiespalt“ (ob das Evangelium eine Predigt der Buße zu nennen sei) „recht bedenken, so ist solcher [Zwiespalt] vornehmlich daher verursacht worden, daß das Wörtlein ‚Evangelium‘ nicht in einerlei und gleichem Verstand allerwegen, sondern auf zweierlei Weise in heiliger göttlicher Schrift wie auch von den alten und neuen Kirchenlehrern gebraucht und verstanden worden. Denn einsmals (uno modo) wird es gebraucht, daß dadurch verstanden wird die ganze Lehre Christi, unsers HErrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführet und im Neuen Testament zu führen befohlen hat und also damit die Erklärung des Gesetzes und Verkündigung der Huld und Gnade begriffen hat, wie Mark. 1 geschrieben steht: ‚Das ist der Anfang des Evangelii von JEsu Christo, dem Sohne Gottes.‘ Und bald darauf werden die summarischen Hauptstücke gesetzt: Buße und Vergebung der Sünden.“ Dies ist die Beschreibung des Wortes „Evangelium“, „wenn es in weitläufigem Verstand und außerhalb des eigentlichen Unterschiedes des Gesetzes und Evangelii gebraucht wird“. In diesem „weitläufigen Verstand“ kann das Evangelium eine Predigt der Buße genannt werden. „Danach wird das Wort ‚Evangelium‘ in einem andern, nämlich in

---

916) L. u. W. 1887, S. 318. Ebenso Gerhard, Locus de cr., § 6: Monendum haud incommode synecdochen statui in illis pronuntiatis [wie Mark. 16, 15], quae totum docendi ministerium evangelii appellatione exprimunt, *ut ex parte digniori et potiori totum intelligatur.*

917) 633, 3 ff.

seinem *eigentlichen* Verstand gebraucht, da es nicht die Predigt von der Buße, sondern allein die Predigt von der Gnade Gottes begreift, wie gleich hernach folgt Mark. 1, 15, da Christus sagt: ‚Tut Buße und glaubet dem Evangelio.‘“ [918]

2. Gesetz und Evangelium in ihrem Nebeneinander, oder was Gesetz und Evangelium gemeinsam ist.

Gesetz und Evangelium sind erstlich beide *Gottes Wort*. Die Gesetzesworte: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn, von ganzem Herzen“ und: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst“ nebst dem Verdammungsurteil: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibet in alle dem, das geschrieben stehet im Buch des Gesetzes, daß er's tue!“ — diese Gesetzesworte sind ebensowohl Gottes Wort und Wille als das Wort des Evangeliums, womit Paulus und Silas den Kerkermeister zu Philippi von der Verzweiflung erretteten: „Glaube an den HErrn JEsum Christum, so wirst du und dein Haus selig.“ Ferner: Beide, Gesetz und Evangelium, *gehen alle Menschen an*. Wie das Wort des Gesetzes: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ den König wie den Bettler, den Kulturmenschen wie den Wilden verpflichtet, so gibt es auch keinen Menschen in der Welt, den nicht das Wort des Evangeliums anginge, das alle Menschen von Sündenschuld und Verdammnis losspricht. Endlich: Beide, Gesetz und Evangelium, sind in der Kirche und von der Kirche bis an den Jüngsten Tag *nebeneinander zu lehren*. [919] Daß dies gerade auch vom *Gesetz* gilt, ist gegen den

---

918) *Quenstedt* macht II, 1027 die Bemerkung: In Scripturis evangelio quidem assignatur saepius nomen legis, nunquam vero legi tribuitur appellatio evangelii. — *Baier* sagt III, 342 über den verschiedenen Gebrauch der Worte Gesetz und Evangelium: Aliquando latius accipiuntur voces, ita ut *lex* sub suo conceptu evangelium et hoc illam quodammodo complectatur, v. g. quando lex sumitur pro tota Scriptura, Ps. 1, 2, aut specialius pro Scriptura Veteris Testamenti, Ioh. 15, 25; 1 Cor. 14, 21, denique peculiariter pro scriptis Mosaicis, Luc. 24, 44. Evangelium quoque interdum latius accipitur pro tota doctrina Novi Testamenti a Christo et apostolis tradita, Marc. 1, 14; 16, 15; Luc. 9, 6. Hic autem accipiuntur vocabula legis et evangelii, quatenus sibi adaequate contradistinguuntur. Gerhard über verschiedene Bedeutung der Worte Gesetz und Evangelium: L. de lege, § 3; L. de evang., § 6.

919) So lehrt Paulus im Römerbrief beides nebeneinander, zuerst sehr ausführlich Gesetz (Kap. 1, 18—3, 20) und dann sehr ausführlich Evangelium (Kap. 3, 21 ff.). Die Konkordienformel erinnert noch (638, 23): „Diese zwo Predigten sind *von Anfang der Welt her* in der Kirche Gottes nebeneinander je und mit gebührendem Unterschied getrieben worden.“

welches in der Kirche und von der Kirche zu lehren ist, nach dem vorzüglichsten Teil benannt wird. Denominatio fit a parte potiori.[916] So heißt es Mark. 1, 1 von dem Markusevangelium, das auch die Bußpredigt des Täufers enthält (V. 4 ff.): „Dies ist der Anfang des Evangeliums von JEsu Christo", *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Auf den Gebrauch des Wortes „Evangelium" im weiteren und im eigentlichen oder engeren Sinne weist auch die Konkordienformel hin. Es war ein Streit über die Frage entstanden, ob das Evangelium auch eine Buß- und Strafpredigt genannt werden könne, insonderheit, ob vom Evangelium gesagt werden könne, daß es die Sünde des Unglaubens strafe. Die Konkordienformel beantwortet die Frage mit Ja, wenn das Wort Evangelium im weiteren Sinne (late), mit Nein, wenn es im eigentlichen Sinne (proprie) gebraucht wird. Die Konkordienformel sagt:[917] „Da wir nun diesen Zwiespalt" (ob das Evangelium eine Predigt der Buße zu nennen sei) „recht bedenken, so ist solcher [Zwiespalt] vornehmlich daher verursacht worden, daß das Wörtlein ‚Evangelium' nicht in einerlei und gleichem Verstand allerwegen, sondern auf zweierlei Weise in heiliger göttlicher Schrift wie auch von den alten und neuen Kirchenlehrern gebraucht und verstanden worden. Denn einsmals (uno modo) wird es gebraucht, daß dadurch verstanden wird die ganze Lehre Christi, unsers HErrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführet und im Neuen Testament zu führen befohlen hat und also damit die Erklärung des Gesetzes und Verkündigung der Huld und Gnade begriffen hat, wie Mark. 1 geschrieben steht: ‚Das ist der Anfang des Evangelii von JEsu Christo, dem Sohne Gottes.' Und bald darauf werden die summarischen Hauptstücke gesetzt: Buße und Vergebung der Sünden." Dies ist die Beschreibung des Wortes „Evangelium", „wenn es in weitläufigem Verstand und außerhalb des eigentlichen Unterschiedes des Gesetzes und Evangelii gebraucht wird". In diesem „weitläufigen Verstand" kann das Evangelium eine Predigt der Buße genannt werden. „Danach wird das Wort ‚Evangelium' in einem andern, nämlich in

916) L. u. W. 1887, S. 318. Ebenso Gerhard, Locus de ev., § 6: Monendum haud incommode synecdochen statui in illis pronuntiatis [wie Mark. 16, 15], quae totum docendi ministerium evangelii appellatione exprimunt, *ut ex parte digniori et potiori totum intelligatur.*

917) 633, 3 ff.

Man kann nicht behaupten, daß sich irgend etwas — sei es vom theologischen, sei es vom natürlich-vernünftigen Standpunkt aus — zugunsten der Position Agricolas und seiner Anhänger sagen läßt. Sie wollten nicht das Gesetz in der christlichen Kirche gelehrt haben. Aber was sie abtun wollten, behielten sie unter einem andern Namen bei. Sie schoben das Gesetz in das Evangelium hinein. Nur kehrten sie dabei — wie Luther es derb ausdrückt — dem Apostel Paulus den Hals um und setzten das Vorderste zuhinterst. Sie machten den Zorn Gottes zu einem Appendix des Evangeliums. Luther beschreibt den logischen und theologischen Unverstand der Antinomer ganz genau, wenn er sagt:[922] „Sie wollen das Gesetz wegtun und lehren doch den Zorn, welches allein das Gesetz tun muß. Also tun sie nichts mehr, denn werfen diese armen Buchstaben ‚Gesetz' weg, bestätigen aber den Zorn Gottes, der durch diese Buchstaben gedeutet und verstanden wird, ohne daß sie St. Paulus den Hals umkehren und das Vorderste zuhinterst setzen wollen." „Sie haben ihnen erdichtet einen neuen Methodum, daß man solle zuerst die Gnade predigen, danach Offenbarung des Zorns, auf daß man das Wort ‚Gesetz' ja nicht hören noch reden dürfe. Das ist ein fein Katzenstühlchen, gefällt ihnen trefflich wohl und meinen, sie wollen die ganze Schrift hinein- und herausziehen und damit lux mundi werden. Solches muß St. Paulus geben Röm. 1. Sehen aber nicht, wie St. Paulus gerade widersinnisch" [das Gegenteil] „lehrt, fängt an und zeigt erstlich den Zorn Gottes vom Himmel und macht alle Welt zu Sündern und schuldig vor Gott; danach, so sie zu Sündern worden sind, lehrt er sie, wie man Gnade erlange und gerecht werde, wie die drei ersten Kapitel gewaltiglich und klärlich weisen. Und ist auch das eine sonderliche Blindheit und Narrheit, daß sie meinen, Offenbarung des Zorns sei etwas anderes als das Gesetz, das doch nicht möglich ist; denn Offenbarung des Zorns ist das Gesetz, wo es erkannt und gefühlt wird, wie Paulus sagt: Lex iram operatur. Haben sie es nun nicht fein getroffen, daß sie das Gesetz wegtun und lehren's doch, wenn sie des Zorns Offenbarung lehren? Kehren aber den Schuh um und lehren uns das Gesetz nach dem Evangelio und den Zorn nach der Gnade." Ebenso unverständig ist das Argument Agricolas, daß das Gesetz deshalb nicht zu lehren sei, weil es nicht die Rechtfer-

922) Wider die Antinomer, XX, 1618 f.

tigung vermittle.[923] Das Argument ist umzukehren und zu sagen: Weil das Gesetz nicht die Rechtfertigung vermittelt, sondern die Verdammnis lehrt, so ist es vor dem Evangelium zu predigen, damit durch das Evangelium die vom Gesetz verkündigte Verdammnis aufgehoben werde. Die Rechtfertigung hat die Verurteilung durch das Gesetz zur Voraussetzung. Luther hielt daher Agricola entgegen: „Ist das nicht Blindheit über Blindheit, daß er nicht will ohne und vor dem Evangelio das Gesetz predigen? Sind doch das impossibilia. Wie ist's doch möglich, von Vergebung der Sünden predigen, wo nicht zuvor Sünden da sind? Wie soll man das Leben verkündigen, da nicht zuvor der Tod ist?" „Denn Gnade soll kriegen und siegen in uns wider das Gesetz und Sünde, daß wir nicht verzweifeln."[924] Luther geht daher nicht zu weit, wenn er sagt, daß Agricola mit seinem Kampf gegen die Predigt des Gesetzes konsequenterweise auch das Evangelium, Christum als Erfüller des Gesetzes und damit das ganze Christentum aufhebe. Ferner: Agricola will die Reue oder Buße nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium gelehrt haben, weil nur aus dem Evangelium eine Reue oder Buße aus Liebe zu Gott kommen könne, was freilich richtig ist. Wenn er nun aber von der aus Liebe zu Gott hervorgegangenen Reue sagt: das ist „der neuen Geburt erste Staffel, das rechte Hauchen und Anblasen des Heiligen Geistes. Danach gewinnet es ein herzlich Vertrauen zu Gotte, er werde ihm seine Torheit zugute halten":[925] so gründet er damit das Vertrauen zu Gott oder den Glauben an die Vergebung der Sünden auf die aus Liebe zu Gott hervorgegangene Reue, also auf die Erneuerung und Heiligung. Mit seinem neuen „Methodus" rettet er nicht die Lehre von der Rechtfertigung, sondern biegt er in römische Bahnen ein. Nimmt man hinzu, daß Agricola bei seiner logischen und theologischen Unklarheit sich als Retter der Reinheit der christlichen Lehre darstellte[926] und die Lehre der Wittenberger und insonderheit Luthers als irrig

923) Positiones inter fratres sparsae 6—9. St. L. XX, 1625.

924) St. L. XX, 1659. 1656.

925) Kurze Summarien, S. 304; bei Schmid-Hauck, S. 361. Die „Kurzen Summarien" Agricolas erschienen 1537, wurden aber, weil ohne Zensur herausgegeben, unterdrückt. G. Plitt, RE.[2] I. 452.

926) Positiones etc., 13: „Auf daß die christliche Lehre rein erhalten werde, muß man denen Widerstand tun, welche lehren, das Evangelium solle allein denen gepredigt werden, deren Herzen zuvor erschreckt und zerschlagen sind durch das Gesetz."

verwarf, so versteht man, daß Luther gegen Agricola eine zum Teil sehr scharfe Sprache führte und dessen Auftreten zu den „Sturmwinden" zählte, durch die der Teufel je und je das aufgegangene Licht des Evangeliums auszulöschen suchte.[927] Mehr Einzelheiten des Antinomismus sind in der folgenden Darlegung berücksichtigt.

3. Gesetz und Evangelium in ihrem Widereinander oder als Gegensätze.

Es bedarf keiner Entschuldigung Luthers, viel weniger ist zu sagen, daß Luther mißverständlich geredet habe,[928] wenn er Gesetz und Evangelium als vollkommene Gegensätze beschreibt. Luther redet an diesem Punkte allerdings sehr entschieden. Er sagt vom Gesetz und Evangelium, daß sie „untereinander aufs weiteste geschieden und mehr als Gegensätze voneinander getrennt sind" (inter se longissime distincta et plus quam contradictoria separata sunt).[929] Aber Luther hat vollkommen recht, Gesetz und Evangelium sind ihrem Inhalte nach wirklich vollkommene Gegensätze; sie verhalten sich wie Ja und Nein zueinander. Während das Gesetz vom Menschen völlige Übereinstimmung mit den Geboten fordert, die es für die Beschaffenheit und das Tun des Menschen aufstellt, und allen Delinquenten Gottes Zorn verkündigt, stellt das Evangelium an den Menschen keinerlei sittliche Forderungen und straft daher auch keine Übertretungen — auch nicht die Sünde des Unglaubens[930] —, sondern sagt vielmehr allen Übertretern und vom Gesetz Verurteilten ohne alle gute Qualität und Werke ihrerseits Gottes Gnade um Christi willen zu. Es ist durchaus festzu-

---

927) Wider die Antinomer, XX, 1619—1623. — Eine kurze Biographie Agricolas und eine treffende Beschreibung seines Charakters findet sich in RE.2 I, 214 von Gustav Plitt. Dort ist auch auf das eigentliche Motiv seines Auftretens gegen Melanchthon hingewiesen. Agricola „war ein begabter und nicht ungeschickter Mann. . . . Aber alles Gute verdarb seine maßlose Eitelkeit. Luther, der ihn genau kannte, schrieb am 6. Dezember 1540: Si velis scire, quidnam ipsa vanitas sit, nulla certiore imagine cognosces quam Islebii. Dieser Charakterfehler machte ihn zum Kirchendiener untauglich. Agricola gehört zu denjenigen Gehilfen der Reformatoren, die mehr geschadet als genützt haben". Der von Plitt erwähnte Brief ist an Jakob Stratner, Hofprediger in Berlin, gerichtet und findet sich bei de Wette V, 319 f.; in der St. L. Ausg. XXI b, 2535 ff.

928) Gegen Thomasius, Das Bekenntnis der ev.-luth. K. in der Konsequenz d. Prinzips, S. 47 f. Ebenso in Dogmengeschichte2 II, 425.

929) Ad Gal. Erl. II, 105; St. L. IX, 447.

930) Das Evangelium fordert freilich Glauben, straft aber nicht den Unglauben. Über diesen Punkt mehr am Schluß dieses Abschnitts.

halten, was eine synergistische Theologie vergessen hat, daß dieselben Personen, welche das Gesetz schuldig spricht und zum Tode verurteilt, im Evangelium von Schuld und Verdammnis freigesprochen werden. Das Evangelium kennt, was seine Gnadenzusage betrifft, keinen Unterschied zwischen großen und kleinen Sündern, zwischen solchen, die sich richtig, und solchen, die sich nicht richtig verhalten haben, zwischen mehr oder weniger Schuldigen usw. Es heißt vielmehr: „Es ist hie kein Unterschied; sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Christum JEsum geschehen ist.“ [931] Es liegt bereits eine Fälschung des Evangeliums durch Beimischung von Gesetz vor, wenn die Gnade, die das Evangelium zusagt, auf andere und anders beschaffene, relativ bessere oder weniger schuldige Personen bezogen wird, als über welche das Verdammungsurteil des Gesetzes geht. Freilich fordert das Evangelium den Glauben. Daß das Evangelium Glauben fordere, ist Schriftausdruck,[932] also nicht zu kritisieren. Aber der Glaube, den das Evangelium fordert, ist nicht eine gute Qualität im Menschen oder eine menschliche Leistung in irgendeinem Sinne, sondern das gerade Gegenteil von aller Leistung seitens des Menschen, weil nach der Schrift das „durch den Glauben“ (*διὰ τῆς πίστεως*) so viel ist als „nicht aus den Werken“ (*οὐκ ἐξ ἔργων*).[933] Daß Gott den Glauben an das Evangelium fordert oder gebietet, hat den Sinn, daß es Gott mit der Gnadenerbietung im Evangelium voller Ernst ist.[934] Sodann steht es so, daß das Evangelium den Glauben, den es fordert, ohne des Menschen Mitwirkung selbst hervorbringt. Der Glaube, den das Evangelium fordert oder gebietet, ist, wie Luther sagt, kein im Gesetz „geboten Werk“, wie Liebe, Gehorsam usw. im Gesetz geboten werden, sondern der Glaube ist eine Wirkung der Verheißung (opus *promissionis*). Indem nämlich das Evangelium Glauben fordert oder gebietet, spricht es selbst den Glauben in das Herz hinein, wie der Kerkermeister zu Philippi durch den Imperativ des Apostels Paulus: „Glaube (*πίστευσον*) an den HErrn JEsum Christum“ gläubig wird.[935] Um die völlige Verschiedenheit von Gesetz und Evangelium ihrem Inhalt nach ins Licht zu stellen und festzuhalten, haben die alten Theologen weiterhin auf die verschiedene Beschaffenheit der Verheißungen des Gesetzes und des Evangeliums hingewiesen

931) Röm. 3, 23. 24. 932) 1 Joh. 3, 23. 933) Eph. 2, 8. 9.
934) Vgl. die weitere Darlegung II, 528. 935) E. A. 58, 353 f.

und die Verheißungen des Gesetzes bedingte (promissiones conditionales) und die des Evangeliums reine Gnadenverheißungen (promissiones gratuitae) genannt. Wir müssen, was einige Antinomer bestritten,[936] auf Grund der Schrift freilich auch von Verheißungen des Gesetzes reden, weil das Gesetz denen, die es wirklich halten, das Leben zusagt. Gal. 3, 12: „Der Mensch, der es tut, wird dadurch leben", *ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. Vergleicht man aber die Verheißungen des Gesetzes mit denen des Evangeliums in bezug auf ihre Beschaffenheit, so sind sie völlige Gegensätze. Die Schrift ist sehr beflissen einzuschärfen, daß das Gesetz nur den Menschen das Leben verheißt, die das Gesetz tatsächlich und in allen Stücken gehalten haben, wie schon aus den eben angeführten Schriftworten hervorgeht. Sodann ist zur Charakterisierung der Verheißungen des Gesetzes daran zu erinnern, mit welchem Nachdruck Christus solche, die auf dem Wege des Gesetzes das ewige Leben ererben wollten, auf das Tun des Gesetzes hinweist: „Tue das, so wirst du leben."[937] Achten wir andererseits darauf, wie die Verheißungen des Evangeliums in der Schrift beschrieben werden, so gewinnen wir den Eindruck, als ob die Schrift sich nicht genug tun könnte in Bezeugung der Tatsache, daß das Evangelium den Menschen Gerechtigkeit und Leben zusagt, die das Gesetz nicht gehalten haben. Sie häuft die particulae exclusivae: „ohne Gesetz", „ohne des Gesetzes Werke", „nicht aus den Werken", „nicht aus den Werken des Gesetzes".[938] Noch anders ausgedrückt, verhalten sich die Verheißungen des Gesetzes und die Verheißungen des Evangeliums so zueinander: Das Gesetz spricht den Menschen gerecht, der in sich gerecht ist; das Evangelium hingegen spricht den Menschen gerecht, der in sich gottlos ist. Ausdrücklich sagt die Schrift, daß der Glaube an das Evangelium der Glaube ist, welcher an den Gott glaubt, der den Gottlosen (*τὸν ἀσεβῆ*) gerecht spricht.[939] — Auch hier muß der Vollständigkeit wegen wieder daran erinnert werden, daß das Wort „Bedingung" mehrdeutig ist. Man kann den Ausdruck „bedingte Verheißung" zur Beschreibung der Verheißungen des Evangeliums nicht verbieten, weil auch die evangelischen Verheißungen in Sätzen zum Ausdruck kommen, die der grammatischen Form nach Bedin-

936) Andreas Poach von Erfurt und Anton Otto von Nordhausen vertraten den Satz, das Gesetz habe überhaupt keine Verheißung der Seligkeit. Schlüsselburg, Catalogus IV, 276. Schmid-Hauck, S. 363.

937) Luk. 10, 28. 938) Röm. 3, 21. 28; Eph. 2, 9; Gal. 2, 16.

939) Röm. 4, 5.

gungssätze sind, Röm. 10, 9: ἐὰν πιστεύσῃς . . . σωθήσῃ. Aber die Lehrer, welche den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium verstehen und festhalten, erinnern daran, daß „Bedingung" in Bedingungssätzen, die ins Gesetz gehören, allerdings eine menschliche Leistung bezeichnet, wie in dem Satz: „Wenn du das Gesetz hältst, wirst du leben." In Bedingungssätzen aber, die in das Evangelium gehören, wie der Satz: „Wenn du glaubst, wirst du selig", bezeichnet der Glaube nicht eine Leistung oder ein Werk, sondern die Art und Weise der Aneignung (modum applicationis). Der Satz: „Wenn du glaubst, wirst du selig" hat nicht den Sinn: „Wenn du Glauben leistest, wirst du selig", sondern: auf dem Wege des Glaubens, ohne eigene Güte und Leistungen, wirst du selig.[940] Quenstedt behandelt die Frage: An promissiones evangelicae sint conditionales unter einem besonderen Abschnitt.[941]

Müssen wir Gesetz und Evangelium, auf ihren Inhalt gesehen, mit Luther als contradictoria festhalten, so scheint eine unüberwindliche Schwierigkeit zu entstehen. Wenn Gott im Gesetz die Sünder ihrer Sünden wegen zum Tode verurteilt und im Evangelium dieselben Sünder — denn es ist unter ihnen kein Unterschied — absolviert und ihnen das Leben zuspricht, so scheint zu folgen, daß weder der Hörer des Wortes Gottes weiß, ob er das Wort des Todes oder das Wort des Lebens auf sich beziehen solle, noch auch der Prediger zu wissen imstande ist, ob er in der Anwendung des Wortes auf bestimmte Personen diesen sagen soll: „Du bist ein Kind des Todes" oder: „Du sollst nicht sterben, sondern leben, denn der HErr hat deine Sünde weggenommen." Um diese scheinbare Verwirrung zu heben, hat man je und je zu der Auskunft gegriffen, den Trost des Evangeliums nur denen zu verkündigen, die bereits andere und bessere Menschen geworden sind. Wir erkannten diese Auskunft schon als eine irrige. Die scheinbare Verwirrung wird nur dadurch in rechter Weise gehoben, daß wir uns aus der Schrift über einen weiteren Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium belehren lassen. Es ist dieser, daß beide ihre verschiedenen, scharf gegeneinander abgegrenzten Gebiete haben, auf denen sie innerhalb der Heilsordnung (*οἰκονομία*) zur Geltung kommen sollen. Das Gesetz ist freilich ohne allen Abzug zu verkündigen,[942] aber nur zu dem Zweck, um im

940) Vgl. die Zitate aus Heerbrand, Sebastian Schmidt, Gerhard II, 37, Note 97.

941) Systema II, 1018 sqq.

942) Matth. 5, 17. 18; Gal. 3, 10; Röm. 1, 18; 3, 9—19.

Menschen die Erkenntnis seiner Sünde und Verdammungswürdigkeit zu wirken. Sobald dieser Zweck erreicht ist, das ist, sobald der Mensch zerschlagenen Herzens fragt: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?“ dann ist des Gesetzes zu schweigen. Es ist nicht eine kirchliche, sondern eine göttliche Ordnung, daß den erschrockenen Herzen nicht das Gesetz, sondern nur das Evangelium gepredigt werde, das den Sündern, wie sie sind ("Just as I am"), Vergebung der Sünden und die Seligkeit ohne Gesetz und Werke um Christi willen zusagt. In den Katechismen ist dies etwa so ausgedrückt: „Das Gesetz ist den sicheren, das Evangelium den armen Sündern zu predigen.“ In den Schriftworten Röm. 10, 4: „Christus ist des Gesetzes Ende; wer an den glaubt, der ist gerecht“ ist das Gebiet des Gesetzes gegen das Gebiet des Evangeliums genau abgegrenzt, und die Alleinberechtigung des Evangeliums auf dem Territorium der zerschlagenen und gedemütigten Herzen ist in der Zweckbestimmung des Evangeliums ausgesprochen: „zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu verbinden die zerbrochenen Herzen“.[943] Diese Grenzregulierung zwischen Gesetz und Evangelium steht fest aus der Schrift Alten und Neuen Testaments, insonderheit auch aus der Praxis Christi und der Apostel.[944] Luther:[945] „Das Gesetz hat sein Ziel, wie weit es gehen und was es ausrichten soll, nämlich bis auf Christum, die Unbußfertigen schrecken mit Gottes Zorn und Ungnade. Desgleichen hat das Evangelium auch sein sonderlich Amt und Werk, Vergebung der Sünden den betrübten Gewissen zu predigen. . . . Wo nun das Gewissen recht getroffen wird, daß es die Sünde recht fühlt, in Todesnöten steckt, mit Krieg, Pestilenz, Armut, Schande und dergleichen Unglück beladen wird und als das Gesetz spricht: Du bist des Todes und verdammt, dies und das fordere ich von dir, das hast du nicht getan noch vermocht zu tun — wo das Gesetz, sage ich, also hereinschlägt und schreckt den Menschen mit Todes- und Höllenangst und Verzweiflung, da ist es denn hohe Zeit, Gesetz und Evangelium voneinander zu scheiden wissen und jedes an seinen Ort zu weisen. Hier scheide, wer scheiden kann; denn hier ist Scheidens Zeit und Not. Hierher gehört, das St. Paulus sagt: ‚Ehe denn der Glaube kam, wurden

943) Jes. 61, 1; Luk. 4, 18.

944) Nathan und David, 2 Sam. 12, 13. Christus und die Sünderin, Luk. 7, 48. Petrus am Pfingsttage, Apost. 2, 37—39. Paulus und Silas und der Kerkermeister von Philippi, Apost. 16, 27—31. Die Gemeinde zu Korinth und der Blutschänder, 1 Kor. 5, 1—5; 2 Kor. 2, 6—8.

945) Predigt über Gal. 3, 23. 24, „Vom Unterschied zwischen dem Gesetz und Evangelio“. St. L. IX, 798 ff.

wir unter dem Gesetz verwahret und verschlossen.' . . . Darum, wenn mich das Gesetz beschuldigt, ich habe dies und das nicht getan, ich sei ungerecht und in Gottes Schuldregister geschrieben, muß ich bekennen, es sei alles wahr. Aber die Folgerede: Darum bist du verdammt, muß ich nicht einräumen, sondern mich mit starkem Glauben wehren und sagen: Nach dem Gesetz, welches mir meine Schuld rechnet, bin ich wohl ein armer, verdammter Sünder, aber *ich appelliere vom Gesetz zum Evangelio*, denn Gott hat über das Gesetz noch ein ander Wort gegeben, das heißt das Evangelium, welches uns seine Gnade, Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Leben schenkt, dazu *frei- und losspricht von deinen Schrecken und Verdammnis* und tröstet mich, alle Schuld sei bezahlt durch den Sohn Gottes, JEsum Christum selbst. Darum hoch vonnöten, daß man beide Worte recht wisse zu lenken und handeln, und fleißig zusehe, daß sie nicht ineinandervermengt werden." Zur rechten Scheidung von Gesetz und Evangelium gehört daher auch, daß das Evangelium als das „höhere Wort" erkannt werde, wobei es Gott dem erschrockenen Sünder gegenüber *bleiben* lassen will. Luther fügt hinzu: „Wenn nun beide, Gesetz und Evangelium, aufeinanderstoßen, und das Gesetz findet mich einen Sünder, beschuldigt und verdammt mich, das Evangelium aber spricht, Matth. 9, 2: ‚Sei getrost, dir sind deine Sünden vergeben', du sollst selig sein: beides ist Gottes Wort; *welchem aber soll ich folgen?* Das lehrt dich St. Paulus: ‚Wenn der Glaube kommt', spricht er, ‚so sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister', *so hört das Gesetz auf.* Denn es soll und muß als das geringere Wort dem Evangelio Statt und Raum geben. Beide sind sie Gottes Wort, das Gesetz und Evangelium, aber sie sind nicht beide gleich. Eines ist niedriger, das andere höher; eines schwächer, das andere stärker; eines geringer, das andere größer. Wenn sie nun miteinander ringen, so folge ich dem *Evangelio* und sage: Ade, Gesetz!"[946]

Zur Darlegung der Verschiedenheit von Gesetz und Evangelium gehört auch der Hinweis auf ihre *verschiedenen Erkenntnisquellen.* Während das Gesetz dem Menschen noch von Natur bekannt ist, ist von dem Evangelium nie ein Gedanke in das Herz auch

946) Daß diese Redeweisen Luthers vom „niederen" und „höheren" Wort, die sich auf den *Geltungsbereich* des Gesetzes und des Evangeliums innerhalb der göttlichen Heilsökonomie beziehen, der *Schrift* gemäß sind, erhellt aus Schriftstellen wie Röm. 10, 4; 5, 20. 21; 2 Kor. 3, 7 ff.; 5 Mos. 18, 15 ff.; Jer. 31, 31 ff.; Hebr. 8, 6—13.

der weisesten und bürgerlich besten Menschen gekommen. Das Evangelium ist lediglich durch Gottes Offenbarung im Wort unter den Menschen bekannt geworden. Auch auf diesen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich ihrer Erkenntnisquellen macht die Schrift sehr angelegentlich aufmerksam. Sie sagt Röm. 2, 14. 15 vom Gesetz, daß die Heiden, die das geschriebene Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz sind, weil des Gesetzes Werk, das ist, das vom Gesetz Gebotene, in ihren Herzen geschrieben steht. Vom Evangelium hingegen heißt es 1 Kor. 2, 7 ff.: „Nicht eine Weisheit dieser Welt, auch nicht der Obersten dieser Welt, welche vergehen, sondern wir reden von der heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes (*σοφίαν θεοῦ ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην*), welche Gott verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit, welche keiner von den Obersten dieser Welt erkannt hat; denn wo sie die erkannt hätten, hätten sie den HErrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt, sondern, wie geschrieben steht: Das (*ἃ*) kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist (*ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*), das Gott bereitet hat, denen, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott offenbaret durch seinen Geist."[947] Deshalb bieten auch alle heidnischen Religionen, weil sie sämtlich Gesetzesreligionen sind, nicht die geringste Ähnlichkeit mit der christlichen Religion dar. Es ist freilich bei den meisten neueren Vertretern der vergleichenden Religionsforschung Sitte geworden, eine Ähnlichkeit, ja wesentliche Gleichheit zwischen den heidnischen Religionen und der christlichen zu konstatieren.[948] Zu diesem Resultat kommen sie in der Weise, daß sie das Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten, als unwesentlich von der christlichen Religion ausscheiden. So z. B. Pfleiderer[949] und Frank B. Jevons.[950] Die Verschiedenheit zwischen Gesetz und Evangelium, auf ihre Erkenntnisquellen gesehen, gestaltet sich tatsächlich auch zu einem Gegensatz, insofern der natürliche Mensch die ihm angeborene Gesetzesreligion gegen das Evangelium geltend macht. Er hält das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo für ein Ärgernis und eine Torheit,[951] bis die ihm im Herzen steckende „opinio legis" durch das Evangelium überwunden wird.[952]

---

947) Es wurde schon öfter daran erinnert, daß nach dem Kontext diese Worte sich nicht auf die ewige Seligkeit, sondern auf das Evangelium beziehen.

948) Ganz anders aber Max Müller-Oxford; siehe II, 2, Anm. 8.

949) Religion und Religionen. 1906, S. 215 ff.

950) *An Introduction to the Study of Comparative Religion.* 1908, p. 69.

951) 1 Kor. 1, 23; 2, 14. 952) Apol. 134, 144.

Bei der Frage, inwiefern Gesetz und Evangelium Gegensätze seien, ist auch die Spezialfrage behandelt worden, ob das Evangelium oder das Gesetz die Sünde des Unglaubens strafe. Die Konkordienformel lehrt, wie bereits gesagt wurde, daß die Strafe des Unglaubens dem Gesetz, nicht dem Evangelium zuzuweisen sei, wenn „Evangelium" im eigentlichen Sinne genommen wird. Gegen dieses Urteil ist in alter und neuer Zeit eingewendet worden, es sei nicht einzusehen, wie das Gesetz den Unglauben strafen könne, da es nichts vom Glauben wisse. Darum sei die Strafe des Unglaubens notwendig in das Evangelium zu verlegen. Dies war, wie Gerhard gelegentlich bemerkt, das Hauptargument (palmarium argumentum) auch der späteren Philippisten oder Kryptocalvinisten.[952a] Auch Frank findet die Sache recht bedenklich.[952b] Dagegen ist auf ein Doppeltes aufmerksam zu machen: 1. Nach allem, was wir vom Evangelium im eigentlichen Sinne aus der Schrift wissen, kann man auch nicht im entferntesten auf den Gedanken kommen, daß das Evangelium die Sünde des Unglaubens strafe. 2. Nach allem, was wir vom Gesetz aus der Schrift wissen, kann das Gesetz es wahrhaftig nicht unterlassen, mit allen andern Sünden auch die Sünde des Unglaubens zu strafen. Was den ersten Punkt betrifft, so erinnern wir uns daran, daß eine sehr enge Beziehung zwischen dem Evangelium und dem Verdienst Christi besteht. Das Evangelium teilt aus, was Christus erworben hat. Christus aber hat aller Welt die Vergebung aller Sünden, also auch der Sünde des Unglaubens, erworben. So teilt nun auch das Evangelium, wie die Vergebung aller Sünden, so auch die Vergebung der Sünde des Unglaubens aus. Wie sollte also das Evangelium, das die Sünde des Unglaubens vergibt, dazu kommen, die Sünde des Unglaubens noch zu strafen? Wir müßten uns daher entschließen, Christi Verdienst und das Wesen des Evangeliums zu leugnen, wenn wir in das Evangelium, im eigentlichen Sinne genommen, die Strafe des Unglaubens verlegen wollten. Ferner: Würde das Evangelium den Unglauben strafen, so würde es auch die Gläubigen immerfort nur verdammen, weil sich auch

---

952 a) Gerhard weist L. de ev., § 105 darauf hin, daß Agricolas Thesen vom Evangelium als Bußpredigt von den Kryptocalvinisten eifrig verteidigt wurden, ut apparet ex catechesi et thesibus anno 70. et 71. ibidem [nämlich in Wittenberg] editis. Vgl. Münscher, Dogmengesch. (Neudecker) III, 576.

952 b) Dogm. Studien, S. 114: „Die Schwierigkeit ist diese, daß die rügende und strafende Funktion des Gesetzes doch nur die Kehrseite ist seiner fordernden und gebietenden; die erstere kann der Natur der Sache nach nicht weiter reichen als die letztere."

in den Gläubigen neben dem Glauben stets noch viel Unglaube findet, der ihnen wahrlich schwer auf das Gewissen fällt. Wohin also sollten wir fliehen mit der Schuld des Unglaubens, die wir täglich bekennen müssen, wenn auch das Evangelium die Sünde des Unglaubens strafte, anstatt sie zu vergeben? Noch mehr: Würde das Evangelium den Unglauben strafen, so könnte überhaupt kein Mensch zum Glauben an das Evangelium kommen, das ist, ein Christ werden, weil jeder Mensch ungläubig ist, ehe er zum Glauben kommt. Daher werden wir der Konkordienformel zustimmen müssen, wenn sie sagt: „Demnach verwerfen wir und halten es für unrecht und schädlich, wenn gelehrt wird, daß das Evangelium eigentlich (proprie) eine Buß- oder Strafpredigt und nicht allein eine Gnadenpredigt sei, dadurch das Evangelium wieder zu einer Gesetzlehre gemacht, das Verdienst Christi und Heilige Schrift verdunkelt, die Christen des Trostes beraubt und dem Papsttum die Tür wiederum aufgetan wird."[952c] — Und nun der andere Punkt, wie das Gesetz dazu kommt, den Unglauben gegen das Evangelium zu strafen, da das Gesetz, an sich oder für sich genommen, nichts von Evangelium und Glaube weiß. Hier haben wir uns daran zu erinnern, daß Gesetz und Evangelium nicht als Abstrakta in der Luft schweben, sondern beide Gottes Wort an die Menschen sind. Das Gesetz ist *Deus* propter peccata damnans, und das Evangelium ist *Deus* propter Christum absolvens sive iustificans. Warum sollte Gott nun nicht auch die Verachtung seiner Gnade, das ist, den Unglauben, seiner Strafbetätigung als Deus propter peccata damnans unterwerfen? Die Konkordienformel drückt die Sachlage so aus:[952d] „Also (hac ratione) straft das Gesetz den Unglauben, wenn man Gottes Wort nicht glaubt. Weil nun das Evangelium, welches allein eigentlich lehrt und befiehlt an Christum glauben, Gottes Wort ist, so straft der Heilige Geist durch das Amt des Gesetzes auch den Unglauben, daß sie nicht an Christum glauben, welches Evangelium doch allein eigentlich lehrt von dem seligmachenden Glauben an Christum." Wir wissen sehr wohl, daß hiermit nicht erklärt ist, wie in Gott zugleich Gesetz und Evangelium sein können. Es hängt dies damit zusammen, daß der diesseitigen Gotteserkenntnis, das ist, der Gotteserkenntnis in diesem Leben, das Merkmal anhaftet: *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους*, „jetzt erkenne ich's stückweise".[952e] — Daß das Evangelium eine Buß- und Strafpredigt sei, hat man auch durch einen Hinweis auf das

952 c) Konkordienf., S. 535, 11; 639, 27.

952 d) S. 637, 19.

952 e) 1 Kor. 13, 12.

Leiden und Sterben Christi beweisen wollen. Der Gedankengang war ungefähr dieser: Christi Leiden und Sterben gehört ohne Zweifel in das Evangelium. Nun wird aber durch Christi Leiden die Sünde gestraft, weil wir daraus erst recht die Größe des Zornes Gottes und der menschlichen Schuld erkennen. Folglich ist das Evangelium eine Buß- und Strafpredigt. Darauf ist zu sagen: Freilich kann und soll auch aus dem Leiden und Sterben Christi der Zorn Gottes über die Sünde der Menschen gelehrt werden. Christus selbst verwendet so die Tatsache seines Leidens und Sterbens.[952f] Aber sofern dies geschieht, wird nicht Evangelium, sondern Gesetz gepredigt, wenn beide Worte in ihrem eigentlichen Sinn gebraucht werden. Auch dies ist in der Konkordienformel klar herausgestellt, wenn sie mit Luthers Worten sagt:[952g] „Es ist alles des Gesetzes Predigt, was da von unsern Sünden und Gottes Zorn predigt, es geschehe, w i e und w a n n es wolle. . . . Ja, was ist für eine ernstlichere, schrecklichere Anzeige und Predigt Gottes Zorns über die Sünde denn eben das Leiden und Sterben Christi, seines Sohnes? Aber solange dieses alles Gottes Zorn predigt und den Menschen s c h r e c k e t, so ist es doch nicht des E v a n g e l i i noch Christi eigene Predigt, sondern Moses und das G e s e t z über die Unbußfertigen. Denn das Evangelium und Christus ist ja nicht geordnet und gegeben zu schrecken noch zu verdammen, sondern die, so erschreckt und blöde sind, zu trösten und aufzurichten." In der Epitome heißt auch das Schrecken mit Christi Leiden und Sterben „ein f r e m d e s Amt (alienum opus), dadurch er kommt zu seinem e i g e n e n Amt (proprium suum officium), das ist, Gnade predigen".[952h]

4. Gesetz und Evangelium in ihrer Verbindung miteinander.

Gesetz und Evangelium sind nicht nur streng zu scheiden, sondern auch in der Praxis auf das engste miteinander zu verbinden. L u t h e r drückt dies so aus: „Wiewohl jene beiden dem Inhalt nach (re ipsa) sehr weit voneinander (remotissima) sind, so sind sie zugleich aufs engste verbunden in ein und demselben Herzen. Nichts ist enger verbunden als Furcht und Zuversicht, Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade. Denn sie sind so verbunden, daß das eine von dem andern v e r s c h l u n g e n wird (absorbeatur). Deshalb kann es

---

952 f) Luk. 23, 27 ff. V. 31: „Denn so man das tut am grünen Holz, was will am dürren werden?"

952 g) 635, 12. 13. 952 h) 535, 10.

keine mathematische Verbindung geben, die dieser gleichkäme." [953]) Diese enge Verbindung findet sich schon beim Christwerden oder in der Bekehrung. Die Bekehrung geschieht freilich in dem Augenblick, in welchem der Glaube an das Evangelium im Herzen aufleuchtet.[954]) Aber die im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden nimmt nur der Mensch durch den Glauben an, der durch das Gesetz zur Erkenntnis seiner Verdammungswürdigkeit gekommen ist. Wer daher das Gesetz nicht predigen wollte, würde auch das Evangelium oder Christum in seinem Erlöserwerk nicht zur Wirkung kommen lassen. Dies ist es, was Luther bei der Bekämpfung des Antinomismus so gründlich und in mannigfachen Wendungen ausführte. Auch objektiv oder dem Inhalte nach beziehen sich Gesetz und Evangelium in der Weise aufeinander, daß das Evangelium gerade das darbietet und schenkt, was das Gesetz fordert. Das Evangelium sagt, wie allgemein zugegeben wird, von Christi Erlösungswerk. Christi Erlösungswerk aber besteht darin, daß Christus an Stelle der Menschen mit seinem vollkommenen Gehorsam das den Menschen gegebene Gesetz erfüllt[955]) und die Strafe für die Übertretung desselben getragen hat.[956]) Darum sagt Luther mit Recht, daß die Antinomer mit ihrer Forderung, die Predigt des Gesetzes aus der Kirche zu verbannen, soviel an ihnen ist, der Kirche auch das Evangelium und Christum nehmen. Luther schreibt: „Wenn das Gesetz weggenommen wird, weiß niemand, was Christus ist, oder was er getan hat, da er das Gesetz für uns erfüllte." Ferner: „Was behältst du von Christo, wenn das Gesetz, welches er erfüllt hat, aufgehoben ist, und du nicht weißt, was er erfüllt habe?" [957]) Ferner: „Wo will man lernen, was Christus ist, was er getan hat für uns, wo wir nicht wissen sollen, was das Gesetz sei, welches er für uns erfüllt hat, oder was Sünde sei, dafür er genuggetan hat?" [958]) Und sehen wir auf die Beziehung, in der im Herzen des Menschen die Wirkungen des Gesetzes und des Evangeliums zueinander stehen, so haben wir die Sachlage, daß das Evangelium mit seinem Rechtfertigungsurteil das Gesetz mit seinem Verdammungsurteil überwinden oder „verschlingen" muß. „Denn Gnade" (die das Evan-

953) Ad Gal. Erl. (lat.) II, 113; St. L. IX, 454.
954) Apost. 11, 21; Kol. 2, 12 usw. 955) Gal. 4, 4. 5; Matth. 5, 17.
956) Gal. 3, 13; Jes. 53, 4—6.
957) Fünfte Disput., Sätze 61. 67. XX, 1646.
958) Wider die Antinomer, XX, 1616. Zweite Disputation wider die Antinomer, XX, 1634, Sätze 25. 26.

gelium zusagt) „soll kriegen und siegen in uns wider das Gesetz und Sünde, daß wir nicht verzweifeln.“ [959] Darum ist Luthers Urteil über den Antinomismus sachgemäß, „daß der Teufel durch diese Geisterei nicht das Gesetz meinet wegzunehmen, sondern Christum, den Erfüller des Gesetzes“.[960]

Aber auch nachdem ein Mensch ein Christ geworden ist, verbinden sich bei ihm noch Gesetz und Evangelium, genauer ausgedrückt: findet bei ihm noch ein Gebrauch des Gesetzes statt, und kann er daher die Predigt des Gesetzes nicht entbehren. Freilich ist festzuhalten, daß der Christ, insofern er Christ oder ein neuer Mensch ist, des Gesetzes nicht mehr bedarf. Dies ist klare Lehre der Schrift: „Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern den Ungerechten und Ungehorsamen, den Gottlosen und Sündern.“ [961] Für den Christen nach dem neuen Menschen ist das Gesetz nicht bloß teilweise, sondern in jedem Usus, den es hat, völlig überflüssig. Ohne äußeres Gesetz weiß er nach dem neuen Menschen sowohl, was Sünde ist, als auch, was gute Werke sind, und weil er nach dem neuen Menschen innerlich ganz fromm ist, so bedarf er auch nicht des Gesetzes, um durch die Drohungen und Plagen desselben äußerlich im Zaum gehalten zu werden. Nach dem neuen Menschen ist ja dem Christen das Gesetz in das Herz geschrieben,[962] wie die ersten Menschen durch die Schöpfung vor dem Fall Gottes Gesetz in ihren Herzen hatten.[963] Das spricht auch die Konkordienformel wiederholt und sehr klar aus. Sie sagt: „Ohne alle Lehre, Vermahnung, Anhalten oder Treiben des Gesetzes“ tun die Christen nach dem neuen Menschen, „was sie nach Gottes Willen zu tun schuldig sind; gleichwie die Sonne, der Mond und das ganze

---

959) Luther XX, 1656.

960) Wider die Antinomer, XX, 1614. Chemnitz sagt (Loci, L. de iustificatione II, 228) über die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium trotz ihrer Verschiedenheit: Utrumque considerandum est, et differentia legis et evangelii et quod ita coniuncta sint lex et evangelium, ut nulla mathematica coniunctio dari possit, quae huic sit similis, sicut inquit Lutherus in 3. ad Galat. Consistit autem convenientia legis et evangelii in eo potissimum, quod beneficia Christi, de quibus *evangelium* concionatur, nihil aliud sunt quam satisfactio pro culpa et poena, quam nos *legi* debebamus, et iustitia legis perfectissima obedientia, et haec duo, quae lex requirit et flagitat, credentibus donantur et imputantur ad iustitiam. Nec intelligi potest magnitudo beneficiorum Christi, nisi hoc modo ad rigorem et severitatem legis exigatur.

961) 1 Tim. 1, 9. 962) Jer. 31, 33. 963) Konkordienformel 640, 5.

himmlische Gestirn seinen ordentlichen Lauf ohne Vermahnung, ohne Anhalten, Treiben, Zwang oder Nötigung, für sich selbst unverhindert hat".[964] Aber der Christ, wie er in concreto in diesem Leben existiert, ist nicht ganz neuer Mensch, sondern trägt auch noch den alten an sich. Und in dieser Beziehung, nach dem alten Menschen, bedarf der Christ des Gesetzes nach sämtlichen Usus, die das Gesetz hat, einerlei wie man diese Usus einteilt oder benennt.[965] Deshalb ist es kein Widerspruch, wenn Paulus einerseits sagt, daß den Christen kein Gesetz gegeben sei, andererseits — woran Luther erinnert[966] — schon in demselben Kapitel (V. 18) mit Geboten einsetzt: „Dies Gebot befehle ich dir" usw. Ein Widerspruch ist dies deshalb nicht, weil der Christ einmal nach dem neuen Menschen und dann wieder nach dem noch in ihm vorhandenen alten Menschen in Betracht kommt. Luther fragt: „Sind denn Paulus und Timotheus oder die Christen nicht fromm? Oder was darf Paulus sagen: ‚Den Gerechten ist kein Gesetz gegeben' und fährt zu und gibt es ihm selbst?" Luther antwortet darauf: „Nach dem Geist ist der Gläubige gerecht, ohne alle Sünde, darf gar keines Gesetzes; nach dem Fleisch hat er noch Sünde. . . . Da hangt ihm noch allerlei Unflat an und böse Lust, Sorge für Nahrung, Furcht des Todes, Geiz, Zorn, Haß; der Dreck bleibt immer neben dem Glauben, daß er sich damit schlage und ausfege. Weil nun solches noch da ist, rechnet uns die Schrift in dem Stücke gleich den Ungerechten und Sündern, daß wir ebensoviel nach dem Fleisch Gesetz haben müssen

---

964) A. a. O., 641, 6; 643, 17. Luther IX, 879.

965) Nitzsch-Stephan, Dogmatik, S. 509: „Der Lehre der Konkordienformel gemäß behaupten auch die alten Dogmatiker teils einen dreifachen, teils sogar einen vierfachen usus des Gesetzes: 1. einen usus politicus seu civilis, 2. einen usus elenchticus, 3. einen usus paedagogicus, 4. einen usus didacticus oder normaticus. Zuweilen werden aber Nr. 2 und 3 zusammengefaßt. Wo sie unterschieden werden, ist das charakteristische Merkmal des usus elenchticus: peccati manifestatio et redargutio, das Merkmal des usus paedagogicus der compulsus indirectus ad Christum nach Gal. 3, 23 f." Man braucht weder vor der Dreiteilung noch vor der Vierteilung zu erschrecken, solange die dadurch hervorgehobenen Gedanken der Schrift entsprechen, was wirklich der Fall ist. Wenn der usus paedagogicus noch wieder von dem usus elenchticus unterschieden wird, so hat dies darin eine Berechtigung, daß das Gesetz nicht an sich zu Christo führt, sondern nur dann, wenn Christus es in seine Hand nimmt. An sich führt das Gesetz nur zur Verzweiflung. Der Heilige Geist muß die rechte, von Gott beabsichtigte Verbindung zwischen Gesetz und Evangelium im Herzen des Menschen herstellen.

966) St. L. IX, 880 f.

als jene."[967] Luther drückt dies auch so aus: „Ein Christ ist zwischen Zeiten geteilt. Sofern er Fleisch ist, ist er unter dem Gesetz; sofern er Geist ist, ist er unter der Gnade."[968] Freilich so, daß in dem Kampf beider gegeneinander die Zeit der Gnade oder des Evangeliums die Oberhand behält: „Wenn du durch das Gesetz erschreckt bist, so sprich: Frau Gesetz, du bist nicht allein; so bist du nicht alles, sondern außer dir gibt es noch etwas Größeres und Besseres, nämlich die Gnade, den Glauben." Aber die siegende Zeit des Evangeliums hat stets die unterliegende Zeit des Gesetzes zur Voraussetzung. „Deshalb ist die Lehre vom Gesetz in der Kirche notwendig und durchaus darin zu behalten, weil Christus ohne dieselbe nicht behalten werden kann."[969] Und das ist es, was die Konkordienformel im 6. Artikel, „Vom dritten Brauch des Gesetzes", dem Irrtum und dem Schwanken gegenüber auf Grund der Schrift bekennt: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die Predigt des Gesetzes nicht allein bei den Ungläubigen und Unbußfertigen, sondern auch bei den Rechtgläubigen (qui vere in Christum credunt), wahrhaftig Bekehrten, Wiedergebornen und durch den Glauben Gerechtfertigten mit Fleiß zu treiben sei", mit der Begründung: „Denn ob sie wohl wiedergeboren und in dem Geist ihres Gemüts verneuert sind, so ist doch solche Wiedergeburt und Erneurung in dieser Welt nicht vollkommen."[970] Dazu wird noch im einzelnen dargelegt, in welche Verbindung beim Christen Gesetz und Evangelium miteinander treten. Erstlich, weil der Christ dem Fleische nach noch täglich sündigt, aber dabei zugleich demselben Fleische nach noch geneigt ist, die Sünde nicht recht zu erkennen, sondern sich wohl gar einzubilden, „daß sein Werk und Leben ganz rein und vollkommen sei",[971] und weil infolgedessen der Christ in Gefahr steht, aus dem Glauben zu fallen, so muß das Gesetz bei ihm fortwährend die Sünde offenbaren und strafen, und muß er dagegen täglich aus dem Evangelium den Trost schöpfen, daß ihm seine Sünden um Christi willen vergeben werden. Die Konkordienformel drückt dies so aus: „Darum, sooft die Gläubigen straucheln, werden sie gestraft durch den Heiligen Geist aus dem Gesetz und durch denselben Geist wieder aufgerichtet und getröstet mit der Pre-

967) A. a. O., 881. 968) Zu Gal. 3, 23. St. L. IX, 452.

969) Luther, fünfte Disput., Satz 66. St. L. XX, 1646. Vgl. in derselben Disputation die Sätze 40—45.

970) Epitome 536, 3. 4. 971) Konkordienformel 644, 21.

digt des heiligen Evangelii."[972] — Zum andern, weil der Christ dem Fleische nach geneigt ist, sich in bezug auf die guten Werke, die Gott von ihm haben will, zu irren, so hat er noch fortgehend aus dem Gesetz Gottes, als der unveränderlichen Norm eines gottgefälligen Lebens, zu lernen, was Gottes Wille an ihn sei. Konkordienformel: „So ist auch solche Lehre des Gesetzes den Gläubigen darum nötig, auf daß sie nicht auf eigene Heiligkeit und Andacht fallen und unter dem Schein des Geistes Gottes eigen erwählten Gottesdienst, ohne Gottes Wort und Befehl, anrichten, wie geschrieben stehet Deut. 12: ‚Ihr sollt deren keines tun, ein jeder, was ihn recht dünket, sondern höret die Gebote und Rechte, die ich euch gebiete: und sollt auch nichts dazutun noch davontun.'"[973] Das Evangelium aber muß hinsichtlich der guten Werke fortwährend zur Verwendung kommen, um die Lust und die Kraft zu wirken, den aus dem Gesetz Gottes erkannten Willen zu tun. Auch diese Sachlage schärft die Konkordienformel sehr geflissentlich ein. Sie sagt: „Es muß aber unterschiedlich erklärt werden, was das Evangelium zum neuen Gehorsam der Gläubigen tue, schaffe und wirke, und was hierin, soviel die guten Werke der Gläubigen anlanget, des Gesetzes Werk sei. Denn das Gesetz sagt wohl, es sei Gottes Wille und Befehl, daß wir im neuen Leben wandeln sollen, es gibt aber die Kraft und Vermögen nicht, daß wir's anfangen und tun können, sondern der Heilige Geist, welcher nicht durch das Gesetz, sondern durch die Predigt des Evangelii gegeben und empfangen wird, Gal. 3, erneuert das Herz."[974] — Endlich findet bei den Christen dem Fleische nach das Gesetz auch noch die Verwendung, daß durch das Gesetz das Fleisch äußerlich im Zaum gehalten wird. Es liegt keine rhetorische Übertreibung vor, wenn Luther[975] und auch die Konkordienformel[976] sagen, daß das Fleisch der Christen in diesem Leben nie fromm wird, sondern seinen Charakter als „Feindschaft wider Gott" (ἔχθρα εἰς θεόν, Röm. 8, 7) durchaus bewahrt. Die Schrift sagt ja vom Fleisch der Christen negativ, daß in ihm nichts Gutes wohne,[977] und positiv, daß es gegen den neuen Menschen zu Felde liege (ἀντιστρατεύεται).[978] Bei dieser Beschaffenheit kann auch das Fleisch der Christen nur äußerlich in den Gehorsam des Willens Gottes gezwungen werden, und dieser Zwang wird ihm sowohl durch die verbale als die reale Gesetzespredigt angelegt, nämlich

972) Konkordienformel 624, 14. 973) 644, 20. 974) 642, 10. 11.
975) St. L. IX, 880. 976) 643, 19. 977) Röm. 7, 18.
978) Röm. 7, 23.

durch die Bedrohung mit dem ewigen Zorn Gottes[979] und durch die Verhängung von Plagen in diesem Leben.[980] Konkordienformel:[981] „Denn der alte Adam, als der unstellig', streitig' Esel (quasi asinus indomitus et contumax), ist auch noch ein Stück an ihnen, das nicht allein mit des Gesetzes Lehre, Vermahnung, Treiben und Drohen, sondern auch oftmals mit dem Knüttel der Strafen und Plagen in den Gehorsam Christi zu zwingen, bis das Fleisch der Sünde ganz und gar ausgezogen und der Mensch vollkommen in der Auferstehung erneuert, da er weder der Predigt des Gesetzes noch seiner Drohung und Strafen wie auch des Evangelii nicht mehr bedürfen wird, die in dies unvollkommene Leben gehören."

5. Die Schwierigkeit der Scheidung von Gesetz und Evangelium.

Die Scheidung von Gesetz und Evangelium ist schwer. Nicht zwar in der Theorie; denn leicht läßt sich sagen, was Gesetz und was Evangelium sei. Nicht nur kürzere, sondern auch längere Definitionen von Gesetz und Evangelium lassen sich leicht auswendig lernen. Schwer ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Praxis, sonderlich im eigenen Herzen und Gewissen. Mit Recht erinnert Luther immer wieder daran, daß die Scheidung von Gesetz und Evangelium über die Kräfte des natürlichen Menschen hinausliegt und nur durch Wirkung des Heiligen Geistes vollzogen werden kann. Der Grund hierfür liegt in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen. Der natürliche Mensch sucht Gottes Gnade und die Seligkeit aus dem Gesetz, das ist, er sucht das aus dem Gesetz, was nur durch das Evangelium erlangt wird. Dies, die opinio legis, ist bei ihm eine fixe Idee. Und jeder Mensch bleibt auf dieser fixen Idee, bis Gottes Gnade und Kraft sein Herz vom Gesetz abwendet und dem Evangelium zukehrt.[982] Auch von diesem Punkte aus — vom Punkte der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aus — wird wiederum klar, daß die Bekehrung oder das Gläubigwerden eines Menschen lediglich ein Werk der göttlichen Gnade und Allmacht ist, ohne jede Mitwirkung seitens des Menschen. Auf die inneren psychologischen Vorgänge gesehen, vollzieht sich die Bekehrung so, daß an die Stelle des göttlichen Verdammungsurteils, das durch das Gesetz in das Herz des Menschen hineingesprochen ist, das göttliche Rechtfertigungsurteil durch das Evangelium tritt.

---

979) Mark. 9, 43 ff.
980) 2 Kor. 12, 7 ff.; 1 Kor. 9, 27.
981) 645, 24.
982) Apol. 134, 144. 145.

Dieser Vorgang aber kann sich nur durch Gottes Gnaden- und Machtwirkung vollziehen. Deshalb sagt Christus: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater",[983] und deshalb erinnert der Apostel Paulus die Christen daran, daß ihr Glaube an Christum eine Gnadengabe sei (*ἐχαρίσθη ὑμῖν . . . τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν*)[984] und eine Wirkung der Gotteskraft, durch welche Christus von den Toten auferweckt wurde.[985] Zu Christo kommen oder an Christum glauben ist aber der Sache nach nichts anderes, als im Herzen Gesetz und Evangelium scheiden, gegen das Urteil des Gesetzes das Urteil des Evangeliums glauben. Man hat sich nicht recht darein finden können, daß Christus den Eintritt in das Reich Gottes, der sich doch stets nur durch den Glauben vollzieht, mit den Worten beschreibt: „Das Himmelreich wird mit Gewalt eingenommen, und die Gewalt brauchen, reißen es an sich" (*ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*).[986] Man hat es unpassend gefunden, den Glauben, der doch nicht in der Gewalt des Menschen steht und auch kein Zwang ist, als einen „himmelstürmenden" Gewaltakt zu denken. Aber man vergißt, daß „glauben" so viel ist als: wider das Verdammungsurteil des Gesetzes das Begnadigungsurteil des Evangeliums ergreifen. Weil dies nicht durch menschliche, sondern immer nur durch Gottes Schöpferkraft geschieht, so wird der Glaube als ein „Gewalttäter" (*βιαστής*) beschrieben. Deshalb sehen Luther, Chemnitz und andere alte Theologen es als selbstverständlich an, daß das *ἁρπάζειν τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, „das Himmelreich an sich reißen", auf den Glauben bezogen werde.[987] Sie sehen dies aber deshalb als selbstverständlich an, weil sie festhielten, daß der Glaube, durch den ein Mensch ein Glied der christlichen Kirche wird, nicht eine ruhende Beschaffenheit im Herzen (otiosa qualitas), sondern fides *actualis* ist, nämlich der durch Gottes Macht hervorgerufene Akt, welcher zwischen Gesetz und Evangelium unterscheidet, das ist, wider das Verdammungsurteil des Gesetzes das Rechtfertigungsurteil des Evangeliums ergreift. Und wie die erstmalige Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium, wodurch der Mensch ein Christ wird, so schwer ist, daß sie nur durch Gottes Wirkung sich vollzieht, so ist auch die fortgehende, durch das ganze Christenleben sich erstreckende Scheidung,

983) Joh. 6, 44.
984) Phil. 1, 29.
985) Eph. 1, 19. 20; Kol. 2, 12.
986) Matth. 11, 12.
987) Vgl. II, 520, Note 1210.

wodurch der Christ ein Christ bleibt, gänzlich außerhalb des menschlichen Machtbereichs gelegen. Deshalb sagt die Schrift von den Christen, daß sie aus Gottes Macht durch den Glauben zur Seligkeit bewahrt werden. Denn aus Gottes Macht durch den Glauben zur Seligkeit bewahrt werden, ist der Sache nach nichts anderes, als durch Gottes Macht Gesetz und Evangelium unterscheiden, dem Verdammungsurteil des Gesetzes, das infolge täglicher und früherer Sünden in das Herz eindringt, das freisprechende Urteil des Evangeliums entgegensetzen. Luther sagt: „Es ist nicht in der Macht des Menschen, dieses schreckliche Entsetzen, welches das Gesetz zuwegebringt, oder sonst eine Traurigkeit des Herzens abzuschütteln.“[988] Luther hält es daher auch für gut, daß der Christ nicht einsam sei, sondern die Gesellschaft eines christlichen Bruders habe, damit, wenn in seinem Herzen die Zeit des Gesetzes und die Zeit des Evangeliums aufeinander stoßen, der christliche Bruder mit einem Wort des Evangeliums bei der Hand sei, wodurch die Gotteskraft des Evangeliums wider das Verdammungsurteil des Gesetzes in Wirksamkeit tritt.[989] — Was die Schwierigkeit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für den Prediger betrifft, so gehört hierher Luthers bekanntes Wort: „Wer diese Kunst, das Gesetz vom Evangelio zu scheiden, wohl kann, den setze obenan und heiße ihn einen Doktor der Heiligen Schrift.“ Es gilt, Gesetz und Evangelium in ihrem Neben- und Widereinander und in ihrer Verbindung miteinander so zu lehren, daß die Sicheren stets geschreckt und die Erschrockenen stets getröstet werden. Hierzu gehört, daß der Prediger weder dem Gesetz noch dem Evangelium etwas abbricht, weder dem Gesetz durch Beimischung von Evangelium seine Schärfe noch dem Evangelium durch Beimischung von Gesetz seine Süßigkeit nimmt, dabei aber beide innerhalb der Gebiete zu halten weiß, auf denen sie nach Gottes Willen und Ordnung zur Geltung kommen sollen, wie vorhin dargelegt wurde. Dieser Aufgabe gegenüber wird der Prediger an aller eigenen Geschicklichkeit verzagen[990] und Luther recht geben, wenn dieser sagt: „Ohne

988) St. L. IX, 446. 989) A. a. O., 421.

990) 2 Kor. 3, 5: *Οὐχ ὅτι ἱκανοί ἐσμεν ἀφ' ἑαυτῶν, λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ.* Diese Worte beziehen sich nach dem Kontext gerade auf die rechte Beurteilung und Handhabung von Gesetz und Evangelium. Die rechte christliche Predigt, die in der rechten Scheidung und in der rechten Verbindung von Gesetz und Evangelium besteht, ist jedesmal eine Gabe von oben und will erbeten sein. Es ist sehr anzuraten, daß der Prediger auch die

den Heiligen Geist ist es unmöglich, diesen Unterschied" (von Gesetz und Evangelium) „zu treffen. Ich erfahre es an mir selbst, sehe es auch täglich an andern, wie schwer es ist, die Lehre des Gesetzes und Evangelii voneinander zu sondern. Der Heilige Geist muß hier Meister und Lehrer sein, oder es wird's kein Mensch auf Erden verstehen noch lehren können. . . . Die Kunst ist gemein: bald ist es gered't, wie das Gesetz ein ander Wort und Lehre sei denn das Evangelium; aber practice zu unterscheiden und die Kunst ins Werk zu setzen, ist Mühe und Arbeit. St. Hieronymus hat auch viel davon geschrieben, aber wie ein Blinder von der Farbe."[991]

6. Die Wichtigkeit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

Die Wichtigkeit der Scheidung von Gesetz und Evangelium erhellt daraus, daß durch dieselbe, wie wir bereits sahen, der Mensch ein Christ *wird* und ein Christ *bleibt*. Mit andern Worten: Ohne Scheidung von Gesetz und Evangelium gibt es kein *persönliches Christentum*. Das ist der Gedanke, den Luther in seiner 1532 gehaltenen „Predigt vom Unterschied zwischen dem Gesetz und Evangelio"[992] voranstellt: „Dieser Unterschied . . . ist die höchste Kunst in der Christenheit, die alle und jede, so sich des christlichen Namens rühmen oder annehmen, können und wissen sollten. Denn

---

sorgfältig ausgearbeitete Predigt noch einer letzten Revision unter dem Gesichtspunkt unterzieht, ob darin auch Gesetz und Evangelium recht gehandhabt sind, nämlich so, daß, soweit die Predigt in Betracht kommt, die Sicheren erschreckt und die Mühseligen und Beladenen getröstet werden.

991) St. L. IX, 802. 806 f. Im Anschluß hieran ist gelegentlich die Frage aufgeworfen worden, wie es mit der Amtstätigkeit und dem Amtserfolg eines *persönlich* ungläubigen Predigers stehe. Daß durch den Dienst eines Predigers, der für seine Person ungläubig ist, also selbst nicht in seinem Herzen Gesetz und Evangelium unterscheidet, dennoch andere Menschen bekehrt werden, das ist, die Scheidung von Gesetz und Evangelium in ihrem Herzen vollziehen, ist in der Tatsache begründet, daß die Wirkung des Wortes Gottes nicht von dem persönlichen Glaubensstand des Predigers abhängig ist. Zwar wird ein Prediger, der nicht im eigenen Herzen die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vollzieht, in der öffentlichen Predigt und noch mehr in der Ausübung der Privatseelsorge große Not in bezug auf die Verkündigung von Gesetz und Evangelium haben. Immerhin sind die Fälle denkbar und *wirklich*, in denen ein persönlich ungläubiger Prediger aus der Schrift, aus dem rechten theologischen Unterricht und aus rechtbeschaffenen Predigtbüchern Gesetz und Evangelium so vorträgt, daß in den Zuhörern sowohl Erkenntnis der Sünde als auch Glaube an das Evangelium gewirkt wird.

992) St. L. IX, 798 ff.

wo es an diesem Stück mangelt, da kann man einen Christen vor einem Heiden oder Juden nicht erkennen; so gar liegt es an diesem Unterschied." Und was die objektive christliche Lehre betrifft, so ist diese nur insofern christlich, als in ihr der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium festgehalten wird. Dieser Punkt wurde bereits ausführlich bei der Lehre von der Rechtfertigung dargelegt unter dem Abschnitt: „Die Lehre von der Rechtfertigung und die Scheidung von Gesetz und Evangelium."[993] Die christliche Lehre von der Rechtfertigung fällt nämlich der Sache nach mit der Scheidung von Gesetz und Evangelium zusammen. Und zwar muß die Ausscheidung des Gesetzes von der Rechtfertigung eine reine sein. Die Rechtfertigung darf, wie Luther erinnert, auch nicht von einem gläubigen „Vaterunser" abhängig gemacht werden,[994] wenn die Lehre ihren christlichen und tröstlichen Charakter bewahren soll. Wir verweisen hier noch auf eine Ausführung in Walthers „Pastorale", wo dargelegt wird: „Zur Reinheit der Lehre gehört auch, daß das Wort der Wahrheit ‚recht geteilt', daß nämlich Gesetz und Evangelium wohl unterschieden werde."[995] Zur Warnung spezifiziert Walther die gangbarsten Vermischungen von Gesetz und Evangelium. Er schreibt: „Wer dem Gesetz durch das Evangelium seine Schärfe und dem Evangelium durch das Gesetz seine Süßigkeit nimmt; wer so lehrt, daß die Sicheren getröstet und die über ihre Sünden Erschrockenen noch mehr erschreckt werden; wer die vom Gesetz Getroffenen anstatt auf die Gnadenmittel nur auf das Gebet um Gnade weist; wer bei der Auslegung des Gesetzes, seiner Forderungen und Drohungen, es so darstellt, als ob Gott nach dem Gesetz sich damit begnüge, daß der Christ tue, soviel er vermöge, die Schwachheiten aber übersehe, und das Evangelium so darstellt, als ob es nur ein Trost für die schon Frommen sei; wer durch die Forderungen, Drohungen und Verheißungen des Gesetzes die Unwiedergebornen zu guten Werken zu bewegen sucht und von denjenigen, welche noch ohne Glauben sind, Ablegung der Sünde, Liebe Gottes und des Nächsten fordert; wer einen besonderen Grad der Reue verlangt und nur die tröstet, welche schon andere Menschen geworden sind; wer nicht glauben können mit nicht glauben dürfen verwechselt und dergleichen: ein solcher teilt das Wort der Wahrheit nicht recht, sondern vermengt und vermischt Gesetz und

---

993) II, 659 ff. 994) Vgl. das Zitat aus Luther II, 660, Note 1542.
995) Pastorale, S. 79 f.

Evangelium miteinander; seine Lehre ist daher, wenn er auch sonst Gesetz und Evangelium predigt, ja auch in rechter Unterscheidung richtig definiert, eine falsche."

Ferner sollte noch besonders hervorgehoben werden, was vorhin schon erwähnt wurde, daß nur bei reinlicher Scheidung von Gesetz und Evangelium der tröstliche Charakter der christlichen Religion gewahrt bleibt. Denn wie durch die Einmischung des Gesetzes in das Evangelium Christi stellvertretende Gesetzeserfüllung und damit Christi Verdienst geleugnet wird,[996] so wird durch dasselbe unordentliche und gottwidrige Verfahren auch die Gewißheit der Gnade Gottes für die Menschen aufgehoben[997] und somit den Christen der Trost geraubt, den sie im Leben und Sterben nötig haben. Es kann von der certitudo gratiae et salutis, die doch bei den Christen sich finden soll,[998] nicht eher die Rede sein, als bis der Mensch in seinem Gewissen vor Gott vom Gesetz gänzlich frei ist, das heißt, durch Wirkung des Heiligen Geistes auf Grund des Evangeliums glaubt, daß Gott auch nicht ein einziges Werk zur Erlangung der Gnade und Seligkeit fordert, sondern ihn, wie er ist, unangesehen sein Tun oder Nichttun, um Christi willen annimmt. Über diese nötige Verbannung des Gesetzes aus dem Gewissen, wenn es sich um Gnade und Seligkeit handelt, sagt Luther: „Es ist unmöglich, daß Christus und das Gesetz zugleich im Herzen wohnen können; denn entweder das Gesetz oder Christus muß weichen. Wenn du in der Meinung stehst, daß Christus und das Vertrauen auf das Gesetz könnten im Herzen zusammenwohnen, dann sollst du gewißlich wissen, daß nicht Christus, sondern der Teufel in deinem Herzen wohne, der dich unter der Gestalt Christi verklagt und erschreckt und das Gesetz und des Gesetzes Werke zur Gerechtigkeit erfordert. Der rechte Christus aber, wie ich auch kurz zuvor gesagt habe, stellt dich nicht zur Rede wegen deiner Sünden, heißt dich auch nicht auf deine guten Werke vertrauen. Und die rechte Erkenntnis Christi oder der Glaube disputiert nicht, ob du gute Werke getan habest zur Gerechtigkeit oder böse Werke zur Verdammnis, sondern hält einfältiglich daran fest: Hast du gute Werke getan, so wirst du darum nicht gerecht; hast du böse Werke getan, so wirst du darum nicht verdammt."[999]

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zum Verständnis der Schrift nötig

---

996) Gal. 4, 4. 5; 2, 21.
997) Gal. 3, 10.
998) Röm. 4, 16.
999) St. L. IX, 619.

ist. Die Konkordienformel heißt über dieser Unterscheidung „mit besonderem Fleiß“ halten, weil dieselbe „ein besonders herrlich Licht ist, welches dazu dient, daß Gottes Wort recht geteilt und der heiligen Propheten und Apostel Schriften eigentlich erkläret und verstanden werden“.[1000] In dieser Bekenntnisaussage liegt keine Übertreibung vor. Die Schrift sagt einerseits: „Tue das, so wirst du leben“, andererseits: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben.“ Wie können wir uns mit diesen Schriftworten, die sich wie Ja und Nein zueinander verhalten, auseinandersetzen? Es geht nicht in der Weise, daß wir mit den Antinomern das Gesetz auf das Rathaus verweisen. Christus verbietet uns dies, wenn er sagt: „Wer nur eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich.“[1001] Es geht auch nicht in der Weise, daß wir das Evangelium, das uns von Christi satisfactio vicaria und von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke sagt, mit den Unitariern und modernen Theologen in das Mittelalter oder in eine Periode der mangelhaften Ausbildung der christlichen Lehre verweisen. Christi Apostel verbietet uns auch diese Verweisung, wenn er sagt: „So auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, denn das wir euch gepredigt haben (*παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν*), der sei verflucht!“[1002] Paulus aber predigte das Evangelium von der stellvertretenden Genugtuung Christi und von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne das Tun des Gesetzes.[1003] Die Auseinandersetzung mit den Worten des Gesetzes und den Worten des Evangeliums kann auch nicht in der Weise geschehen, daß wir zwischen ihnen einen Kompromiß schließen und sagen wollten: Der Mensch wird zum Teil aus Gnaden um Christi willen, zum Teil durch eigene Werke gerecht und selig. Die Schrift weist diesen Kompromiß ab, wenn sie sagt: „Ist's aber aus Gnaden, so ist's nicht aus den Werken; sonst würde Gnade nicht Gnade sein.“[1004] So bleibt nur eine Weise des Verständnisses der Schrift übrig: Wir lassen sowohl die Worte des Gesetzes als auch die Worte des Evangeliums in ihrem ganzen Umfange stehen, unterscheiden aber zwischen Gesetz und Evangelium in der Weise, daß wir sie auf den ihnen von Gott zugewiesenen Gebieten bleiben lassen. Das Gesetz ist zur Offenbarung der Sünde, nicht zur Vergebung der

---

1000) 633, 1. 1001) Matth. 5, 18. 1002) Gal. 1, 8. 9.
1003) Röm. 3, 23. 24. 28. 1004) Röm. 11, 6.

Sünden da. Zu dem letzteren Zweck ist das Evangelium gegeben. Hat daher das Gesetz die Sünde geoffenbart, so soll seiner geschwiegen werden und das Evangelium allein das Wort haben und behalten, wie oben ausführlich dargelegt wurde. So, und nur so, wird die Schrift verstanden.

Wir weisen noch auf einige *Einzelheiten* hin. Nicht nur die Römischen, sondern auch die protestantischen Synergisten aller Schattierungen machen aus Schriftstellen wie 1 Kor. 10, 12: „Wer sich lässet dünken, er stehe, mag wohl zusehen, daß er nicht falle" und aus Schriftstellen wie Röm. 8, 38 f.: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben ... mag uns scheiden von der Liebe Gottes" ein Tertium und lehren dann allen Ernstes, daß ein Christ seiner Seligkeit *nicht gewiß* sein, sondern zwischen Furcht und Hoffnung schwanken solle. Wer Gesetz und Evangelium unterscheiden kann, läßt beide Reihen von Schriftaussagen in ihrem ganzen Umfange stehen. Er bezieht aber die Schriftstellen, welche Warnungen vor Abfall enthalten, auf den Christen nach dem alten Menschen, insofern der Christ noch von fleischlicher Sicherheit angefochten wird, die aus dem *Gesetz* zu strafen ist, und die Schriftstellen, welche die Gewißheit der Seligkeit aussagen, bezieht er auf den Christen nach dem neuen Menschen, insofern der Christ als ein armer Sünder das *Evangelium* glauben soll und tatsächlich glaubt.[1005] — Auch die Stelle Hebr. 12, 14: „Ohne Heiligung wird niemand den HErrn sehen" ist mit gar wunderlichen und unmöglichen Deutungen versehen worden, um sie mit den Schriftworten in Einklang zu bringen, welche dem Glauben ohne des Gesetzes Werke (*χωρὶς ἔργων νόμου*) die Seligkeit zusagen. Die richtige Harmonisierung besteht darin, daß die Worte des Hebräerbriefes als Gesetz, nämlich als eine Warnung vor fleischlicher Sicherheit, erkannt werden und daher den Christen vorzuhalten sind, insofern diese in Gefahr stehen, der fleischlichen Sicherheit anheimzufallen. Insofern die Christen erschrockenen, gedemütigten Geistes sind und das Evangelium von der Seligkeit um Christi willen glauben, gehen jene drohenden und strafenden Worte sie nichts an.

7. Die Leugner des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium.

Den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium heben auf:

1. *Die Römischen.* Das Tridentinum fordert mit großer Entschiedenheit, daß das Gesetz in das Evangelium gemengt werde. Es verflucht die Lehre, „als ob das Evangelium nur eine bloße und

---

1005) Vgl. II, 662; III, 116, Note 467.

unbedingte Verheißung des ewigen Lebens wäre, ohne die Bedingung, die Gebote zu halten".[1006] Rom braucht die Vermischung von Gesetz und Evangelium, um die Gewißheit der Gnade und Seligkeit, die das Reich des Papstes zerstören würde, nicht aufkommen zu lassen.

2. Die Calvinisten. Weil die Calvinisten die partikulare Gnade und die unmittelbare Gnadenwirkung lehren, so müssen sie die vom Gesetz getroffenen Gewissen anleiten, die gnädige Gesinnung Gottes anstatt auf die Gnadenmittel auf die gratia infusa, auf die innere Umwandlung, das ist, auf die Heiligung und die guten Werke, zu gründen. Der Calvinismus ist so wenig ein Schutz gegen den „Ergismus" Roms, das ist, gegen die Verwandlung des Evangeliums in Gesetz, daß er diese Verwandlung jedesmal notwendig einschließt.[1007] Weil die vom Calvinismus angenommene unmittelbare Geisteswirkung gar nicht existiert, so muß die angebliche Geisteswirkung durch eigenes Produkt ersetzt werden. Daher kommt es, daß Calvinisten Definitionen vom Evangelium aufstellen, die tatsächlich Gesetz sind und mit den Definitionen aller andern Werklehrer übereinstimmen. Sie beschreiben nämlich das Evangelium als bloßen „Heilsplan" oder als eine Erklärung der Bedingungen, durch deren Leistung der Mensch der göttlichen Gnade teilhaftig werde. Alexander Hodge antwortet auf die Frage: "What is included in the external call?": "1. A declaration of the *plan* of salvation. 2. A declaration of *duty* on the part of the sinner to repent and believe. 3. A declaration of the *motives* which ought to influence the sinner's mind, such as fear or hope, remorse or gratitude. 4. A promise of acceptance in the case of all those who comply with the *conditions*."[1008] Den Calvinisten ist das Evangelium alles andere, nur nicht die Verkündigung und die Darbietung der von Christo erworbenen Vergebung der Sünden. Ebenso sagt Charles Hodge von dem "universal call": "Being a proclamation of the *terms* on which God is willing to save sinners, and an exhibition of the *duty* of fallen men in relation to that plan, it of necessity binds all those who are in the condition which the plan contemplates. It is in this respect analogous to the moral law."[1009] Nebenbei bemerkt: Aus dieser calvinistischen Auffassung

1006) Sess. VI, can. 20.
1007) Gegen Seeberg, Dogmengesch. II, 304. 300.
1008) *Outlines*, p. 333 sq. 1009) *Systemat. Theol.*, II, 642.

des Evangeliums wird auch verstanden, in welchem Sinne selbst strenge Calvinisten gelegentlich von einem "*general* offer of the Gospel" reden.[1010] Sie können im Widerspruch mit ihrer Lehre von der partikularen Gnade so reden, insofern sie unter Evangelium nicht die Proklamation der Vergebung der Sünden verstehen, die für alle und die einzelnen Personen der Menschenwelt durch Christum vorhanden ist, sondern die Bekanntmachung eines Grundsatzes oder die Bekanntmachung von einer Anzahl Pflichten und Bedingungen, die zunächst überhaupt nicht auf Personen gehen, sondern erst dann eine Beziehung auf Personen gewinnen, wenn diese sich den Pflichten unterzogen und die gestellten Bedingungen erfüllt haben.

3. Die Synergisten. Weil die Synergisten die Gnadenzusage des Evangeliums nur auf die Menschen sich beziehen lassen, die im Unterschiede von andern sich eines ordentlichen Betragens befleißigen, nämlich richtig persönlich sich selbst setzen, sich richtig gegen die Gnade verhalten, das mutwillige Widerstreben unterlassen, den möglichen Glauben wirklich machen usw.: so heben sie damit den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium auf. Ihnen ist auch das Evangelium durch menschliche Leistungen bedingt. Daher fassen sie auch das Evangelium nicht als einen auf alle Personen der Menschenwelt sich erstreckenden Amnestieerlaß, sondern als Ankündigung eines Heilsplanes oder eines Grundsatzes, der den Inhalt hat, daß Gott den Menschen gnädig sein wolle, die die persönliche Selbstsetzung, das richtige Verhalten usw. leisten. Mit andern Worten: Die Synergisten nehmen eine verschieden benannte menschliche Leistung von vorneherein in das Evangelium als Bedingung auf. Sie meinen mit Theodor Zahn, daß das Evangelium von vorneherein nicht allen, sondern „immer nur einigen Menschen gelte, nämlich denjenigen, welche die gestellte Bedingung" („das persönliche Verhalten") „zu erfüllen gewillt sind".[1011] Die Synergisten fälschen sowohl das Gesetz als das Evangelium, da weder das Gesetz noch das Evangelium unter den Menschen in ihrem Verhältnis vor Gott einen Unterschied gelten läßt. Das Gesetz ver-

---

1010) So auch Charles Hodge, a. a. O., S. 648: "If any one holds any view of the decrees of God, or of the satisfaction of Christ, or of any other Scriptural doctrine, which hampers him in making this *general* offer of the Gospel, he may be sure that his views or his logical processes are wrong."

1011) Vgl. oben, S. 238 f.

dammt alle ohne Unterschied, und das Evangelium sagt allen ohne Unterschied Gnade zu. Röm. 3, 23. 24: „Es ist hier kein Unterschied (διαστολή); sie sind allzumal (πάντες) Sünder ... und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Christum JEsum geschehen ist."

4. Alle Leugner der *satisfactio vicaria*. Der Schriftlehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi liegt — modern zu reden — eine „zweifache Bestimmtheit" in Gott zugrunde. Einmal die „Bestimmtheit", daß Gott unverletzlich heilig und gerecht ist, wonach er von den Menschen das Halten seines den Menschen gegebenen Gesetzes fordert und den Übertretern zürnt. Sodann die „Bestimmtheit", daß es in Gott eine ganz wunderbare Liebe gibt, wonach Gott der Welt seinen Sohn gab und durch dessen Tun und Leiden die Welt mit sich selber versöhnte. Daher kommt die Sache so zu stehen, daß alle, welche die stellvertretende Genugtuung Christi leugnen, sowohl das Gesetz als das Evangelium und daher auch den Unterschied beider abtun. Was Frank speziell gegen Ritschl sagt, gilt von allen Leugnern der satisfactio vicaria: „Es ist alles darauf angelegt und zugeschnitten, daß die verhaßte Lehre von der Sühnung des Gesetzes" (?) „und hiermit die Lehre von ‚Gesetz und Evangelium' ausgeschlossen werde."[1012] Es gilt dies auch von Ihmels und von Frank selbst, insofern beide an der stellvertretenden Genugtuung Christi herumdeuteln.[1013]

5. Die Vertreter der „höheren Einheit" von Gesetz und Evangelium. Seitdem die Theologie es aufgegeben hat, die Schrift Quelle und Norm der christlichen Lehre sein zu lassen, hat sie die Art an sich, die sogenannte „einheitliche Auffassung", die „widerspruchslose Zusammenstimmung" usw. der einzelnen Teile der christlichen Lehre zum Kriterium der Wahrheit zu machen. Diese Art hat sich auch an der Lehre vom Gesetz und Evangelium betätigt. Man redet in neuerer Zeit von einer „höheren Einheit", die von der Theologie zwischen Gesetz und Evangelium aufzusuchen sei. Dabei ist die Meinung die, daß zwischen Gesetz und Evangelium in bezug auf ihren Inhalt nicht ein Gegensatz, sondern nur ein gradueller Unterschied bestehen könne. Beide sollen vom Menschen

1012) Dogmatische Studien, S. 129.

1013) Vgl. über Ihmels II, 435 ff., über Frank II, 419 und über die moderne Theologie überhaupt den Abschnitt: „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien", II, 429 ff.

moralische Leistungen fordern. Nur seien die vom Evangelium geforderten Werke andere nach Quantität und Qualität. Das Evangelium wird als ein modifiziertes Gesetz gefaßt. Wenigstens der spätere Luther habe diese höhere Einheit zwischen Gesetz und Evangelium nicht mehr gesehen und festgehalten. Dagegen habe Zwingli im Unterschied von Luther die völlige Wesensgleichheit des Gesetzes und des Evangeliums erkannt.[1014] Hierzu ist zu sagen: Man könnte allerdings in einem rechten Sinne von einer „höheren Einheit" zwischen Gesetz und Evangelium reden, nämlich in dem Sinne, daß beide Gottes Wort sind, oder, konkreter ausgedrückt, daß es ein und derselbe Gott ist, der im Gesetz fordert und anklagt und im Evangelium alle Forderungen fallen läßt und darum auch nicht anklagt, sondern nur absolviert. Luther und andere alte Theologen reden so: Lex est Deus accusans et damnans; evangelium est Deus absolvens et iustificans. Aber diese „höhere Einheit", wonach beide Gottes Wort sind und in beiden ein und derselbe Gott mit den Menschen handelt, soll gerade abgelehnt werden. Man bezeichnet diese Auffassung von Gott und Gottes Handeln als der „Einheit des Begriffs" ermangelnd, als „stücklich", „zweischichtig", wobei ein vernünftig angelegtes Wesen, wie der Mensch nun einmal sei, sich nicht beruhigen könne. Daher das Bestreben, Gesetz und Evangelium in der Weise unter einen einheitlichen höheren Begriff zu bringen, daß man nicht nur die Verheißung des Gesetzes, sondern auch die Verheißung des Evangeliums durch menschliches Tun, rechtes Verhalten, persönliche Selbstsetzung usw. bedingt sein läßt. Aber auf diese Weise wird, wie wir sahen, das Evangelium in Gesetz verwandelt,

---

1014) So Schenkel, Wesen des Protestantismus I, 173 ff. Bei Frank, a. a. O., S. 115. In bezug auf Zwingli ist allerdings wahr, daß er aus dem Evangelium Gesetz macht. Dies sagt auch Seeberg, Dogmengesch. II, 299: „Zwingli empfindet nicht, daß das Gesetz Ausdruck einer andern Weltanschauung ist; unmerklich wird das Evangelium zum nüven gesatz (I, 311)." Daß die Annahme der partikularen Gnade und der unmittelbaren Geisteswirkung konsequenterweise das Evangelium abtut, wurde oben nachgewiesen. Luther hat mit Recht geurteilt, daß die Schwärmer „unter Christi Namen ihre Träume, unter dem Namen des Evangelii nur Gesetze und Zeremonien lehren. Sie sind und bleiben also immer dieselben, die sie waren, das heißt, Mönche, Werktreiber, Lehrer des Gesetzes und der Zeremonien, nur daß sie neue Namen und Werke erdenken". (St. L. IX, 414.) Daß bei Zwingli und Calvin auch viel Evangelium sich findet, kommt daher, daß sie unter dem gewaltigen Einfluß der Reformation Luthers standen. Aber das Evangelium paßt nicht in das Zwingli und Calvin eigentümliche System, dessen wesentliche Bestandteile die partikulare Gnade und die unmittelbare Geisteswirkung sind.

und Luther und das lutherische Bekenntnis sind nicht zu tadeln, sondern zu loben, daß sie sich auf diese höhere Einheit nicht eingelassen haben, sondern dabei bleiben, daß Gesetz und Evangelium, *im eigentlichen Sinne genommen*, dem Inhalte nach vollkommene *Gegensätze*, plus quam contradictoria, sind, indem jenes nur fordert und verdammt, dieses aber *nichts* fordert und daher auch nicht verdammt, sondern nur Gnade und Seligkeit um Christi willen zusagt und schenkt, ohne jegliche Leistung seitens des Menschen. Was den „stücklichen“ oder „zweischichtigen“ Charakter unserer Gotteserkenntnis betrifft, wenn wir Gesetz und Evangelium ihrem Inhalte nach als contradictoria auffassen, so erinnern wir wiederum an das *schriftgemäße* ceterum censeo, daß wir Menschen *in diesem Leben* keine andere als „stückliche“ oder fragmentarische Gotteserkenntnis haben, *ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν . . . ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους.*[1015] Wir Menschen — die Theologen eingeschlossen — wissen in diesem Leben nicht, was in Gott ist. Mit andern Worten: wir haben in diesem Leben keine „einheitliche Anschauung“ von Gottes Wesen, Eigenschaften und Tun. Die einheitliche Anschauung gehört der „oberen Schule“ an. Wir sind mit unserer diesseitigen Gotteserkenntnis an die Offenbarung Gottes in seinem *Wort* gebunden. Diese Offenbarung aber ist — in Herablassung zu unserer Schwachheit — „stücklich“, nämlich nach für unsere Erkenntnis *verschiedenen* Eigenschaften. Dies findet seine Anwendung auf Gesetz und Evangelium. Nach seiner *Gerechtigkeit* spricht Gott die Sünder der Hölle zu, nach seiner *Gnade* spricht er dieselben Sünder in derselben Beschaffenheit dem Himmel zu. *Wie* beide Eigenschaften oder „Bestimmtheiten“ sich in dem einen, unteilbaren Gott zur „höheren Einheit“ zusammenschließen, entzieht sich unserer „erkenntnismäßigen“ Erfassung. Die Schrift gibt uns keinen weiteren Aufschluß als den, daß das Gnadenurteil des *Evangeliums* über die vom *Gesetz* verurteilten Sünder durch die Erlösung (*ἀπολύτρωσις*, Loskaufung), die durch Christum JEsum geschah, bei Gott (in Deo, apud Deum) vermittelt ist. Hüten wir uns nur, daß wir die Gnadenzusage des Evangeliums nicht durch etwas im *Menschen* (aliquid in homine), wie rechtes Verhalten, persönliche Selbstsetzung usw., bedingt sein lassen! Wir würden damit zwar eine „höhere Einheit“ für Gesetz und Evangelium gewinnen, nämlich die höhere Einheit der *menschlichen*

1015) 1 Kor. 13, 9. 12.

Leistung, aber wir würden damit die differentia specifica des Christentums, das Evangelium, verlieren, das doch allein die Seelen selig machen kann. Auch hier, bei der Lehre von Gesetz und Evangelium, stoßen wir wiederum auf die crux theologorum. Nach der Schrift müssen wir „stücklich" oder „zweischichtig", das ist, ohne rationelle Vermittlung, lehren und glauben, daß die Seligwerdenden allein durch Gottes Gnade selig werden, und die Verlorengehenden allein durch ihre Schuld verloren gehen. Wir könnten die „höhere Einheit" zwischen diesen Sätzen leicht dadurch herstellen, daß wir mit den Synergisten auf seiten der Seligwerdenden im Vergleich mit den Verlorengehenden eine geringere Schuld und ein „verschiedenes", das ist, besseres Verhalten annehmen. Aber damit würden wir wider die Schrift verstoßen, die nun einmal die gleiche Schuld und das gleich üble Verhalten auf seiten der Seligwerdenden lehrt. So müssen wir auch hier bei der Lehre von Gesetz und Evangelium darauf verzichten, die „höhere Einheit" zwischen beiden dadurch herstellen zu wollen, daß wir auch das Evangelium durch menschliche Leistung bedingt sein lassen.[1016])

1016) Die gewaltigste menschliche Schrift, wie über die Lehre von der Rechtfertigung, so über die Lehre vom Gesetz und Evangelium, ist Luthers ausführlicher Kommentar zum Galaterbrief. Lateinisch: Erl., curavit Irmischer, 3 Bde.; deutsch: St. L. IX, 9 ff. Über die französischen und englischen Übersetzungen vgl. Hoppe, St. L. IX, 2, Anm., und Walch, Bibliotheca Theol. IV, 696 sq. Die insonderheit gegen den Antinomismus gerichteten Schriften Luthers wurden unter Note 921 angeführt. Alle Schriften Luthers kennzeichnet die klare Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, weshalb D. Walther zu sagen pflegte, daß kein Schreiber so der Gnade Gottes gewiß mache als Luther. Im 17. Jahrhundert ist das zur Lehre vom Gesetz und Evangelium gehörende Material wohl am besten und reichlichsten in Gerhards Loci, Locus de Lege und Locus de Evangelio, zusammengetragen. Innerhalb der Missourisynode ist die Lehre vom Unterschied des Gesetzes und Evangeliums in den Zeitschriften, Synodalberichten und besonderen Schriften fortwährend behandelt worden. Wir nennen: Walther, „Gesetz und Evangelium", 1878. Derselbe, „Gesetz und Evangelium", 1897. F. Bente, „Gesetz und Evangelium", 1917. F. Pieper, „Der Unterschied von Gesetz und Evangelium", Bericht des Jowa-Distr. 1880. Derselbe, „Die praktische Wichtigkeit der rechten Scheidung von Gesetz und Evangelium", Bericht des Kansas-Distr. 1892. G. Stöckhardt, „Die unterschiedlichen Wirkungen von Gesetz und Evangelium", L. u. W. 1887, 154 ff.

Die Taufe.

(De baptismo.)

1. Die göttliche Ordnung der Taufe.

Die Taufe ist nicht bloß kirchliche, sondern göttliche Ordnung (institutio *divina*), die bis an den Jüngsten Tag und für alle Völker Geltung hat. Sie ist nicht weniger göttliche Ordnung als die Predigt des Evangeliums und das Lehren des göttlichen Wortes überhaupt, womit sie durch das Befehlswort Christi Matth. 28, 19. 20 zusammengestellt wird: *Πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδού, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.* Die göttliche Ordnung geht auch aus der apostolischen Praxis hervor. Sofort am ersten Pfingstfeste finden wir die Taufe in Übung, und zwar nicht als guten Rat, sondern gebotweise und in bezug auf alle gläubig gewordenen Individuen. Petrus' Worte lauten: „Tut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen (*βαπτισθήτω ἕκαστος*) auf den Namen JEsu Christi zur Vergebung der Sünden."[1017] Ebenso heißt es von Petrus im Hause des Cornelius: „Er befahl, sie zu taufen (*προσέταξε αὐτοὺς βαπτισθῆναι*) in dem Namen des HErrn."[1018]

Daß die Quäker die Taufe verwerfen, ergibt sich aus ihrer Verwerfung der äußeren Gnadenmittel überhaupt. Sie setzen an die Stelle der Wassertaufe die Geistes- und Feuertaufe. Die Sozinianer geben in den späteren Ausgaben des Rakauer Katechismus zu, daß die Taufe von Christo angeordnet sei, aber nur für die damalige Zeit. Ebenso die Heilsarmee. Diese parallelisiert die Wassertaufe mit Beschneidung, Scheren des Hauptes, Fußwaschen der Heiligen und andern „jüdischen Zeremonien", „die niemals für unser Gewissen bindend sein sollten".[1019]

Neuere Theologen, besonders kritischer Richtung, aber nicht bloß sie, bemühen sich mit aller Macht um den Nachweis, daß die christliche Taufe sich nicht auf einen Taufbefehl Christi zurückführen lasse. Wenn man auch zugibt, daß die Taufe in der apostolischen Kirche allgemein im Gebrauch war, so sollen doch die Apostel und Gemeinden aus mehreren Gründen, etwa nach jüdischen und heid-

1017) Apost. 2, 38. 1018) Apost. 10, 48.

1019) Die Belege bei Günther, Symbolik 4, S. 294.

nischen Analogien und durch die Johannestaufe veranlaßt, aus sich heraus auf die Taufe gekommen sein. Holtzmann z. B. gibt zu,[1020] daß „die christliche Taufsitte zu dem ursprünglichen Besitztum der gesamten Christenheit gehört", behauptet aber zugleich, daß „eine eigentliche Einsetzung durch den geschichtlichen JEsus" nicht nachzuweisen sei. Matthäus schreibe Kap. 28, 19 den Taufbefehl dem auferstandenen Christus zu. Nun sei zwar der Glaube an den auferstandenen Christus ebenfalls „urchristliches Gemeingut",[1021] aber diesem Glauben liege nicht die Tatsache der Auferstehung Christi zugrunde, sondern der Wunsch, sonderlich des Petrus und Paulus, einen auferstandenen Heiland zu haben. So hat Holtzmann „bewiesen", daß es keinen „eigentlichen" Taufbefehl Christi gibt. Denn allerdings: ist Christus nicht auferstanden, so konnte der Auferstandene auch nicht den von Matthäus berichteten Taufbefehl geben. Holtzmann beklagt sich,[1022] daß „der lutherische Normaltheolog A. von Öttingen" ihm „dogmatisches Vorurteil" vorwirft. Von Öttingen hätte, ohne unsachlich zu werden, noch mehr sagen können. Holtzmann ist ja die ganze christliche Lehre terra incognita. Trotzdem stellt er einzelne Teile der Lehre, wie die Lehre von der satisfactio vicaria bei Paulus, objektiv richtig dar, wie auch wir anerkannt haben. Aber bei der Lehre von der Taufe und insonderheit in bezug auf Christi Taufbefehl verleitet ihn sein Animus gegen das Christentum zu einer logischen Absurdität nach der andern. Daß die Apostel keinen Taufbefehl Christi gekannt haben, will er nämlich auch daraus beweisen, daß Paulus in eigener Person nur wenig getauft habe (1 Kor. 1, 14), und daß Petrus im Hause des Cornelius zwar zu taufen befiehlt, selbst aber nicht tauft.[1023] Auch der Evangelist Johannes soll keinen Taufbefehl Christi gekannt haben, weil er Kap. 3, 22; 4, 2 berichte, daß Christus zwar getauft, aber die Taufe nicht „eigenhändig" vollzogen habe. Wer solche Alogien sich nicht nur erlaubt, sondern auch noch im Ton der Überlegenheit vorträgt, beweist damit, daß ihm in bezug auf Taufe und Taufbefehl der sachliche Standpunkt abhanden gekommen ist.[1024] Gegen die

---

1020) Neutest. Theol. I, 452. 1021) A. a. O., S. 433.

1022) A. a. O., S. 450, Anm. 1023) So auch P. Feine in RE.³ XIX, 397.

1024) Als solche, die auch „die Ungeschichtlichkeit des matthäischen Taufbefehls" „erwiesen" haben, nennt Holtzmann u. a.: de Wette, Scholten, Hilgenfeld, Lipsius, Jülicher, Weizsäcker, Pfleiderer, Harnack. „Die formale Authentie der Einsetzungsworte, zumal der trinitarischen Formel, stellen auch Bossert, Beyschlag, B. Weiß, A. und R. Seeberg und Feine in Abrede."

„Geschichtlichkeit" des Taufbefehls Matth. 28, 19 ist auch eingewendet worden — und zwar nicht bloß von denen, deren Glaube an Christum mit dem „gestorben und begraben" aufhört —, daß man den ersten Christen nicht wohl eine solche „Reflexion" über Vater, Sohn und Heiligen Geist, wie sie Matth. 28, 19 vorliege, zutrauen könne. Dazu ist zu sagen, daß die Theologen, die diesen Einwand erheben, ihr eigenes Defizit in der Erkenntnis der christlichen Lehre 1800 Jahre rückwärts datieren und ganz ungeschichtlich auf die erste Christenheit übertragen. Nach allem, was wir aus den Evangelien und den Briefen der Apostel über den Erkenntnisstand der ersten Christen wissen, gehörte die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zum Abc ihres Glaubens. Wir wundern uns daher auch nicht, daß schon in der „Didache"[1025] und dann bei Justin[1026] von der Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes als von etwas Selbstverständlichem und Allbekanntem die Rede ist.

Wenn neuere Theologen positiver Richtung die Taufe zwar als eine Ordnung anerkennen, die nach Gottes Willen und Befehl bis an den Jüngsten Tag in der Kirche bleiben soll, dabei aber im Gegensatz zu den alten Theologen den „statutarisch gesetzlichen" Charakter der Ordnung ablehnen,[1027] so ist der Sinn des Gegensatzes nicht klar. Weil die Taufe eine spezielle Form der Bezeugung und Applikation des Evangeliums ist, so schließt der Kirche Gebundensein an die Taufe ebensowenig etwas Gesetzliches in sich als ihr Gebundensein an die Predigt des Evangeliums. Daß ein Mensch auch ohne Taufe Gnade und Seligkeit besitzen kann,[1028] kommt nach lutherischer Lehre daher, daß das Wort des Evangeliums nicht bloß einen Teil, sondern das Ganze des von Christo erworbenen Heils vermittelt. Dies nimmt aber der Taufe ebensowenig den Charakter der göttlichen Ordnung, wie das Abendmahl dadurch göttliche Ordnung zu sein aufhört, daß auch ohne dasselbe auf Grund des Wortes des Evangeliums der Glaube an die Vergebung der Sünden vor-

---

1025) Kap. 7, 1, ed. Harnack, S. 22: *Βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

1026) Apologie I, 61 (St. L. Ausg., 65): *Ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται.*

1027) Vgl. F. Kattenbusch in RE.³ XIX, 423.

1028) Dies ist je und je in schwärmerischen Kreisen gegen die göttliche Ordnung oder doch gegen die Taufe als Gnadenmittel geltend gemacht worden.

handen sein kann. Gott ist eben „überschwenglich reich in seiner Gnade"[1029] und gibt daher in Herablassung zu unserm praktischen Bedürfnis nicht bloß „einerlei Weise, Rat und Hilfe wider die Sünde". Dieser Punkt wird unter „Notwendigkeit der Taufe" wieder aufgenommen.

2. Die Materie der Taufe.

Daß die alten Theologen von einer Materie der Taufe reden und darunter das Wasser und die Applikation des Wassers verstehen, ist kein übler modus docendi.[1030] Zur Taufe gehört allerdings Wasser, weil die Schrift kein anderes „Element" nennt, womit die Taufe auch noch vollzogen werden könnte. Wird für Wasser eine andere Flüssigkeit substituiert, so macht dies die Taufe ungewiß, und der so „Getaufte" ist als nicht getauft anzusehen.[1031] Was die Appli-

---

1029) Schmalk. Art., S. 319. 1030) Baier III, 443.

1031) Die weitere Ausführung in Walthers Pastorale, S. 113 ff. Vgl. Luthers und Bugenhagens Gutachten über eine ohne Wasser vollzogene Taufe, St. L. X, 2128 ff.: „Sie" (die Hebamme, die die „Taufe" vollzogen hatte) „sagt: ‚Ich habe getauft ohne Wasser, allein mit Gottes Wort, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.' Fürs erste ist das eine spöttische Lüge: ‚Ich habe getauft', und sagt doch: ‚ohne Wasser'. Das Wörtlein ‚taufen' bringt mit sich Wasser, denn es heißt baden oder eintauchen oder naß machen mit Wasser. Christus hat uns zu taufen befohlen mit Wasser, Joh. 3, 5; Eph. 5, 26, wie auch die Apostel und andere getauft haben mit Wasser, wie man sieht in der Apostelgeschichte. Zum andern ist das des Teufels Lüge, daß sie sagt: ‚allein mit Gottes Wort'. Gottes Wort in der Taufe ist Christi Befehl; Christus aber hat befohlen, mit Wasser zu taufen; darum geschieht diese vermeinte Taufe nicht mit Gottes Wort, sondern ohne Gottes Wort und stracks wider Gottes Wort, das ist, Christi Befehl. Zum dritten, daß sie zu solcher Lästerung und Lüge hinzutut: ‚im Namen des Vaters' usw., das ist ein greulicher Mißbrauch des Namens Gottes wider das andere Gebot. Darum soll man solche Kindlein, als nicht getauft, noch taufen zur Seligkeit, wie Christus befohlen hat." Bezas Äußerung in einem Briefe (Opp. III, p. 196; bei Gerh., De bapt., § 72), er glaube im Falle der Not mit irgendeiner Flüssigkeit ebenso gültig taufen zu können wie mit Wasser, ist leichtfertig. Auch Böhl beschränkt sich (Dogmatik, S. 553) darauf, zu sagen: „Wenn irgend möglich", sollen bei der Taufe Wasser und beim Abendmahl Brot und Wein gebraucht werden. Luther (X, 2068): „Wenn du etwas anderes denn die bestimmte Kreatur oder genannte Kreatur [scil. Wasser] wolltest dazu gebrauchen und doch die rechten Worte: ‚Ich taufe dich im Namen des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes' dazu sprächest, das hieße auch nicht getauft, sondern gegaukelt und des Sakraments gespottet, als der die Ordnung und Befehl, dadurch die Kreatur deutlich genennet ist, mutwillig überginge."

kation des Wassers betrifft, so kann dieselbe durch Untertauchen oder Begießen oder Besprengen geschehen, weil *βαπτίζειν* nicht untertauchen, sondern jede Art von Waschung bezeichnet.[1032)]

3. Was die Taufe zur Taufe macht (forma baptismi).

Zur Taufe gehört Wasser und die Applikation des Wassers, wie wir gesehen haben. Aber was die Taufe zur Taufe Christi macht, ist die Tatsache, daß Christus zu dieser Applikation des Wassers sein Wort, das Wort des Befehls und der Verheißung, gegeben hat. Dies kommt zum Ausdruck durch die viel zitierten Worte Augustins: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.[1033)] Zur Taufe gehört also a. Wasser, b. die Applikation des Wassers, c. Christi

---

1032) Nach Luk. 11, 38 wunderte sich der Pharisäer, daß Christus sich nicht erst getauft hatte (*ἐβαπτίσθη*) vor dem Essen. *Νίπτεσθαι* und *βαπτίζεσθαι* werden in der Schrift offenbar als Synonyma gebraucht. Mark. 7 heißt es V. 3: Die Pharisäer essen nicht, ohne sich die Hände gewaschen zu haben (*ἐὰν μὴ νίψωνται τὰς χεῖρας*). Im folgenden Vers wird für „waschen" „taufen" eingesetzt: „sie essen nicht, ohne sich getauft zu haben" (*ἐὰν μὴ βαπτίσωνται*), und im Anschluß daran wird hinzugefügt, daß die Juden die Sitte haben, Becher, Krüge, Metallgefäße und Tischlager zu taufen (*παρέλαβον κρατεῖν βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν*). So auch Cremer: „Nach Mark. 7, 4; Luk. 11, 38 . . . scheint *βαπτίζειν* zur damaligen Zeit der technische Ausdruck für diese [levitischen] Waschungen gewesen zu sein." Bei Walther, Pastorale, S. 115 f., ist ungefähr alles zusammengestellt, was sich über die Sache sagen läßt: „Da das im Urtext der Einsetzungsworte gebrauchte Wort jede Art von Waschen bedeutet, und da durch die äußere Form der Taufe nicht nur das Begrabenwerden in den Tod (Röm. 6, 3. 4), sondern auch das Abwaschen von Sünden (Apost. 22, 16), die Ausgießung des Heiligen Geistes (Tit. 3, 5. 6) und das Besprengtwerden mit Christi Blut (Hebr. 10, 22; vgl. 2 Mos. 24, 8; Hebr. 9, 19; 1 Kor. 10, 2) bedeutet werden soll; da auch in der Taufe durch die Applikation des Wassers nicht die Abwaschung des Leibes bewirkt (1 Petr. 3, 21), sondern nur die dadurch vermittelst des Wortes bewirkte Abwaschung der Seele angedeutet werden soll; und da endlich die Kraft der Taufe nicht im Wasser verborgen liegt, daher viel Wasser nicht mehr Kraft hat als wenig: so ist bei jeder dieser genannten Formen die Taufe caeteris paribus (wenn sonst alles seine Richtigkeit hat) gültig. Wie das Untertauchen nicht zu verwerfen ist, obgleich dasselbe weniger deutlich das Abwaschen und Besprengtwerden mit dem Blute Christi andeutet, so ist auch das Begießen und anhaltende Besprengen nicht zu verwerfen, obgleich durch diese Formen weniger deutlich das Begrabenwerden in den Tod angedeutet wird. Es hat sich jedoch ein Diener der rechtgläubigen Kirche derselben um so mehr der bei ihr gebräuchlich gewordenen Form zu konformieren, als die Wiedertäufer noch heute aus diesen adiaphoris, wider Gottes Wort und Wahrheit und wider die christliche Freiheit insonderheit, wesentliche Bestandteile der Taufe machen wollen. Gal. 2, 4. 5."

1033) In Ioh. Tractatus 80. Opp. IX, 303.

Wort. Welches dies Wort Gottes sei, das zur Applikation des Wassers hinzukommen muß, darüber brauchen wir uns nicht eigenen Gedanken hinzugeben, da Christus nicht bloß den Auftrag gibt: „Taufet!" sondern die Näherbestimmung hinzufügt: „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes". Luther sagt in bezug auf das Wort Gottes, das zur Applikation des Wassers hinzukommen muß:[1034] „Wenn du ein Kind wolltest mit Wasser taufen und ein Vaterunser oder sonst etwas aus der Schrift und Gottes Wort darüber sprechen, das hieße nicht eine rechte Taufe, und ist nicht genug, daß du sagst: Ist doch das Wasser, so zur Taufe gehört, und Gottes Wort da; denn es fehlt noch an dem dritten Stück, daß dich Gott nicht geheißen hat, solche Worte" (wie Vaterunser usw.) „zu sprechen." „Hier in der Taufe können wir beweisen, daß er uns Befehl gibt und heißt uns taufen, das ist, den Menschen ins Wasser senken und die Worte ‚im Namen des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes' dazusprechen. Denn solch Wassertaufen habe ich noch kein Mensch selbst erwählt, wie die Zauberer oder päpstischen Fladenweiher, noch die Worte selbst erdacht oder aus eigener Andacht gesprochen, sondern beide, Wasser und Wort, sind mir klar und deutlich genannt und in seinem Befehle gefaßt und damit verwahret."[1035]

Leider müssen wir über „Taufformeln" noch etwas mehr sagen. Es ist neueren Theologen gelungen, eine Art Schrecken, wie vor allen „Formeln", so insonderheit vor der „Taufformel": „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" zu verbreiten. Auch Nösgen[1036] ist offenbar von diesem Schrecken angesteckt, wenn er sagt, daß Matth. 28, 19 „allerdings formal keine Taufformel im strengen Sinne des Wortes geboten" sei. Aber Nösgen ermannt sich und setzt hinzu: „Materiell aber ist die Taufformel darin um so mehr enthalten, als das historische Vorkommen von mancherlei *βαπτίσματα* es von vornherein bedingte, jedesmal" (scil. bei jeder Taufe) „auszusprechen, zu welchem Zweck und Ziel das *βαπτίζειν* an dem Täufling vorgenommen werde. Das Aussprechen des *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* macht den Getauften aber gewiß, daß er durch die Taufe in die Gemeinschaft des durch seinen Namen seinem Wesen nach bekannten dreieinigen Gottes versetzt wird." Nösgen erinnert also sehr richtig daran, daß es in der Heidenwelt mancherlei *βαπτίσματα* auf

1034) X, 2068. 2067. 1035) Ebenso a. a. O., S. 2065, § 21.
1036) Im Kommentar zu Matth. 28, 19.

Götter und Menschen gab, und daß deshalb Christus die Weisung erteilt, daß *seine* (Christi) Taufe unter allen Völkern *im Unterschied von allen sonst üblichen Taufen* „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" geschehen solle.[1037] Nun aber die Gegengründe gegen Matth. 28, 19 als „Taufformel"! Daß Christi Befehl, auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen, nicht als „Taufformel" anzusehen sei, soll daraus hervorgehen, daß Petrus am Pfingsttage die Gläubiggewordenen ermahnt, auf den Namen *JEsu Christi* (*ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*) sich taufen zu lassen, und daß auch sonst in der Schrift die christliche Taufe kurz als Taufe „auf den Namen des HErrn JEsu" (*εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ*), „im Namen des HErrn" (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου*) und, noch kürzer, als Taufe „auf Christum JEsum" (*εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*) charakterisiert wird.[1038] Dazu ist zu sagen, daß die ganze Schwierigkeit eine *gemachte* ist. Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, diese „kürzeren Ausdrücke", in denen die von Christo eingesetzte Taufe als Taufe auf *Christum* usw. charakterisiert wird, für die von den Aposteln gebrauchte *Taufformel* zu halten und sie in *Gegensatz* zu Christi Taufbefehl zu bringen, der auf den dreieinigen Gott lautet. Ganz richtig sagt *Meyer*, daß Petri Befehl Apost. 10, 47, „im Namen des HErrn" zu taufen, „die *Vollzugsworte* der Taufe unberührt läßt".[1039] Die einfache Situation ist diese: Indem die Apostel nach Christi Weisung „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" tauften, tauften sie eo ipso im Namen (*ἐν τῷ ὀνόματι*), auf Grund des Namens (*ἐπὶ τῷ ὀνόματι*) und auch in Beziehung auf den Namen (*εἰς τὸ ὄνομα*) Christi. Christus hat ja die Taufe auf Vater, Sohn und Heiligen Geist *befohlen*, also ist diese Taufe eine Taufe „im Namen Christi". Diese

1037) *Tertullian* weist (De bapt., c. 5) auf dieselbe Tatsache hin: Et sacris quibusdam (nationes exterae) per lavacrum initiantur Isidis alicuius aut Mithrae; ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa, totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim; certe ludis Apollinaribus et Pelusiis tinguntur. Idque se *in regenerationem et impunitatem* periuriorum suorum agere praesumunt. Item penes veteres quisquis se homicidio infecerat purgatrice aqua se expiabat. Vgl. Bretschneider, Dogmatik[4] II, 626. Text und Note 501.

1038) Apost. 2, 38; 8, 16; 10, 47; Gal. 3, 27; Röm. 6, 3.

1039) Meyer scheint damit freilich in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, weil er (zu Matth. 28, 19) den „kurzen Ausdruck": taufen „auf Christum", „auf den Namen Christi" in *Gegensatz* zu Matth. 28, 19 als „Taufformel" bringt.

Taufe ist auch auf Christi Namen gegründet, weil sie durch Christi stellvertretende Genugtuung erworben ist, wie Eph. 5, 26 ausdrücklich lehrt: Christus hat sich selbst für die Gemeinde gegeben (*ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς*, satisfactio vicaria), auf daß er sie heiligte, indem er sie reinigte durch das Wasserbad im Wort (*καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*). Und was die Taufe *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ*, auf oder auf den Namen Christi JEsu hin, betrifft, so ist nicht zu vergessen, daß das Bekenntnis zum Namen Christi stets das Bekenntnis zur heiligen Dreieinigkeit in sich begreift. Dies ist klare Lehre der Schrift. Wenn in dem Namen JEsu (*ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*) sich beugen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen, daß JEsus Christus der HErr sei, so ehren sie damit zugleich Gott den Vater,[1040] und beten sie zugleich den Heiligen Geist an, ohne den niemand JEsum einen HErrn zu heißen vermag.[1041] Scherzer sagt richtig nach dem Vorgange von Kirchenvätern: „Das Bekenntnis zu Christo ist das Bekenntnis zur ganzen Dreieinigkeit."[1042] Wozu also künstlich die „kurzen Ausdrücke": „auf den Namen JEsu Christi" usw. im Gegensatz zu der Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geltend machen?[1043] Zudem wissen wir von den

1040) Phil. 2, 10. 11. 1041) 1 Kor. 12, 3.

1042) Systema, De bapt., p. 356. Vgl. die Zitate aus den Kirchenvätern bei Gerhard, L. de bapt., § 91. RE.[2] XV, 242 ff. Die gewöhnlichen Bemerkungen zu dem Unterschied der Präpositionen lauten so: *εἰς* drückt das Verhältnis aus, in welches die Getauften gesetzt werden; *ἐπί* und *ἐν* bezeichnen die Grundlage, auf welche hin die Taufe erfolgt (Cremer); oder: *εἰς* hinein in, zur Gemeinschaft, zum Eigentum, *ἐν*, *ἐπί* auf Grund (Ebeling). Doch versteht sich's von selbst, daß so allgemeine Bezeichnungen wie: „im Verhältnis zu", „auf Grund" oder gar wie das beliebte „in der Sphäre von" usw. erst durch den Kontext ihre bestimmtere Bedeutung gewinnen. Wenn die Taufe auf Grund des Namens JEsu Christi die Näherbestimmung *εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* bei sich hat, so bezeichnet *εἰς* den Zweck oder die Wirkung. Die Taufe geschieht zur Vergebung der Sünden, sie ist Medium der Sündenvergebung. Ganz richtig sagt Ebeling, daß *εἰς* auch 1 Kor. 12, 13 die Wirkung der Taufe bezeichne: *ἐν ἑνὶ πνεύματι πάντες ἡμεῖς εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*. Weil die Taufe Sündenvergebungsmittel ist, pflanzt sie auch in den geistlichen Leib der Kirche ein.

1043) Auch Zöckler sagt im Kommentar zu Apost. 2, 38: „Die seitens der taufenden Apostel angewandte Tauffomel war sicher die vom HErrn Matth. 28, 19 vorgeschriebene trinitarische (vgl. dafür auch die Didache 7, 2. 3), nicht etwa die bloße Nennung des JEsusnamens, wofür das *ἐπὶ τῷ ὀνόματι I. Χρ.*, V. 38, ganz ungehörigerweise von einigen angeführt wird."

Aposteln selbst gewiß, daß sie niemand getauft hätten, der zwar auf Christum, aber nicht zugleich auf den Vater und den Heiligen Geist getauft werden wollte. Dies geht daraus hervor, daß sie durchweg die Erkenntnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ineinander schließen, 2 Kor. 13, 13: „Die Gnade unsers HErrn JEsu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!"[1044] Es ist noch urgiert worden, daß die Taufberichte insofern mehr und anderes neben Matth. 28, 19 bieten, als z. B. Apost. 2, 38 von der Taufe auf den Namen Christi „zur Vergebung der Sünden" die Rede ist. Dagegen ist daran zu erinnern, daß der Matth. 28, 19 genannte Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes der Name des den Sündern gnädigen Gottes und somit die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes stets die Taufe „zur Vergebung der Sünden" ist. Die Heiden, welche zwar wissen, daß es einen Gott gibt, aber den in Gottes Wort geoffenbarten dreieinigen Gott nicht kennen, denken Gott als einen zornigen Gott, den sie durch Gottesdienste und Opfer erst noch versöhnen müssen. Die Christen hingegen, die den christlichen Gottesbegriff festhalten, denken bei dem Gedanken an den dreieinigen Gott stets an den Gott, der um Christi willen den Menschen gnädig gesinnt ist, das heißt, ihnen ihre Sünden vergibt.

Auch innerhalb der lutherischen Kirche ist die Frage behandelt worden, ob die Taufe „im Namen des HErrn", „auf den Namen JEsu Christi" usw. gültig sei, wenn sonst das Bekenntnis zur heiligen Dreieinigkeit bei der Taufe zum Ausdruck kommt, aber in einem von Matth. 28, 19 verschiedenen Wortlaut. Brenz nimmt den folgenden Fall an: „Wenn jemand nach Hersagung des Apostolischen Symbolums in der Taufe zu dem Täufling diese Worte sagen würde: ‚So habe ich denn das Bekenntnis deines Glaubens aus deinem Munde vernommen, daß du glaubest an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, und an seinen eingebornen Sohn, unsern HErrn JEsum Christum, und an den Heiligen Geist: auf dieses Bekenntnis und auf diesen Glauben tauche ich dich in das Wasser, oder begieße ich dich mit Wasser, damit du durch dieses Zeichen gewiß seiest, daß du in JEsum Christum und in die Gemeinschaft aller

1044) So ist schon die Pfingstpredigt Petri, Apost. 2, 14 ff., eine gewaltige Predigt von dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist. Vgl. 1 Kor. 8, 4 ff.; 12, 1 ff.; Gal. 4, 4—7; Eph. 1, 11—14; 3, 2—5; 4, 3—6; Tit. 3, 4—7; 1 Petr. 1, 10—12; 2 Petr. 1, 16—21; 1 Joh. 2, 22—24; 3, 23. 24; 4, 2. 3; 5, 6—12 (auch mit Auslassung des kritisch angefochtenen 7 b und 8 a).

seiner Güter eingepflanzt bist; gehe hin in Frieden!' — so wäre diese Taufe ohne Zweifel eine wahre Taufe, weil sie das enthält, was zur Taufe notwendig ist, und weil der Sinn der Worte Christi öffentlich ausgedrückt ist, obwohl der Schall der Worte selbst ein wenig verändert zu sein scheint." Man wird Brenz recht geben, daß bei diesem energischen Bekenntnis der heiligen Dreieinigkeit bei der Taufe die Taufe als eine gültige anzuerkennen sei. Aber hier liegt die Bemerkung nahe, daß der angenommene Fall sehr selten vorkommen wird, zumal Brenz für die Praxis die Worte vorausschickt: „Es ist zu bemerken, daß in der Taufe diese gebräuchlichen Worte: ‚Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes' allerdings beizubehalten seien, und daß niemand zuzulassen sei, daß er diese Worte nach seiner Willkür ändere und in der Taufe sich nach seinem Gutdünken anderer Worte bediene. Denn es liegen sehr wichtige Ursachen (gravissimae causae) vor, deren Aufzählung hier überflüssig ist, warum der Gebrauch dieser Worte sorgfältig beizubehalten sei" (diligenter retinendus sit).[1045] Man denke nur daran, welche irrigen Gedanken von vollständiger und weniger vollständiger, ja von „besserer" und „geringerer" Taufe leicht entstehen, wenn die zur Applikation des Wassers gebrauchten Worte ad libitum geändert werden. Trotzdem geben auch wir zu, daß eine Taufe, welche in der von Brenz beschriebenen Weise vollzogen wurde, als eine rechte Taufe anzuerkennen wäre. Wir treten daher dem Urteil der Theologen bei, die erstlich dafürhalten, daß die im Taufbefehl Matth. 28, 19 vorliegenden Worte die passendste, einfachste und alle Disputation ausschließende „Taufformel" sei. „Christus hatte", sagt Deyling, „ohne Zweifel wichtige Ursachen, um welcher willen er die Namen der einzelnen Personen in dieser Initiationsformel ausgedrückt und gewollt hat, daß sie auch ausdrücklich erwähnt werden." [1046] Aber wir fügen auch zum andern hinzu, daß eine „auf den Namen JEsu Christi" vollzogene Taufe als gültig anzuerkennen sei, wenn die so Taufenden als Bekenner der heiligen Dreieinigkeit bekannt sind und dies etwa in der von Brenz angenommenen Weise bei der Taufe zum Ausdruck bringen.[1047]

1045) Catechismus pia et utili explicatione illustratus. 1551, p. 56.

1046) Prudentia pastoralis, p. 366.

1047) So Brenz, Scherzer, Deyling. Die Zitate bei Walther, Pastorale, S. 110 ff. Sehr verständig und ruhig redet über die ganze Angelegenheit Gerhard, L. de bapt., § 91—93. Luther hat 1520 in De captivitate babylonica (St. L. XIX, 61) die Meinung ausgesprochen, daß mit Worten wie Apost. 2, 38: „im Namen JEsu Christi" die Taufweise (ritus) der Apostel angegeben

Eine ganz andere Frage ist die, was von der Taufe antitrinitarischer Gemeinschaften zu halten sei, wenn sie dabei eine trinitarische Taufformel gebrauchen. Schon Augustin macht die Bemerkung, daß nicht viele Häretiker zu finden seien, die bei der Taufe nicht die Matth. 28, 19 vorgeschriebenen Worte gebrauchten.[1048] Die amerikanisch-lutherische Kirche kam an mehreren Orten mit freiprotestantischen Gemeinden in Kontakt, die auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes tauften, aber öffentlich lehrten (auch in ihrem Katechismus), daß Christus nicht Gottes Sohn, sondern ein vortrefflicher Mensch und der Heilige Geist nicht Gott, sondern der Geist der Bildung usw. sei. In diesem Fall haben wir die Taufe trotz der orthodoxen Formel nicht als christliche Taufe anerkannt, weil hier eine öffentliche Erklärung vorlag, daß man nicht die Matth. 28, 19 von Christo eingesetzte Taufe vollziehen wollte. Bei dieser Taufe kommt nicht Gottes Wort zum Wasser (ad elementum), sondern ein Menschengedanke, der zugleich eine Verspottung der Taufworte Christi ist. Wir halten den von Walther aufgestellten Grundsatz für richtig:[1049] „Tauft ein ketzerischer Prediger zwar mit denselben Lauten wie rechtgläubige Prediger, lehrt er aber mit seiner ganzen Gemeinschaft öffentlich, daß er unter Vater verstehe einen Gott, der nicht in drei Personen bestehe, unter dem Sohn Gottes einen puren Menschen, unter dem Heiligen Geiste den Geist der Zeit und der Aufklärung oder doch nur eine angebliche

sei. Walther bemerkt dazu (Pastorale, S. 111): „Von dieser Meinung, daß die Apostel so getauft haben, scheint Luther später abgekommen zu sein.“ Walthers Urteil bestätigen die soeben angeführten Worte Luthers vom Jahre 1535. Übrigens ist jene Bemerkung Luthers der irrigen Ansicht derer entgegengesetzt, die in der Taufe nicht Gottes eigenes Werk erkennen (eine Taufe „der heiligen Dreieinigkeit selbst durch Menschen“), sondern die Taufe als eine Verrichtung ansehen, bei der ein Mensch unter Anwendung bestimmter Worte Gottes dem Getauften „Gnade eingießt“. Luther wendet sich daher in demselben Zusammenhang auch gegen die Ansicht einiger Scholastiker, „es wäre eine verborgene geistliche Kraft in dem Worte und Wasser, die da in der Seele dessen, der sie empfängt, die Gnade Gottes wirke“, auch ohne Glauben auf seiten des Getauften. Freilich hat jene Bemerkung Luthers in De captivitate babylonica den Römischen eine willkommene Gelegenheit geboten, Luther sogar des Arianismus anzuklagen. So Bellarmin. Gerhard stellt (L. de baptismo, § 90) dem Angriff Bellarmins die Tatsache entgegen, daß Kirchenväter, römische Lehrer und selbst Papst Nikolaus I. geradeso geredet haben wie Luther und deshalb von Bellarmin doch entschuldigt werden. Auch Luther gibt in seinen verschiedenen Bearbeitungen von Taufformularen immer nur die Anweisung, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen. (Vgl. die Taufformulare, St. L. X, 2134—2149.)

1048) RE.² XV, 243. 1049) Pastorale, S. 121.

Eigenschaft oder Wirkung Gottes, daß er also mit jenen Lauten nicht auf die hochheilige Dreieinigkeit taufe: ein solcher ketzerischer Prediger tauft nicht nur ohne Glauben,[1050] sondern auch ohne Gottes Wort; den Laut desselben behält er wohl, aber zur Bezeichnung eines ganz andern Sinnes. Daher denn die angebliche Taufe aller Prediger antitrinitarischer Gemeinschaften ebensowenig wie eine Taufe zu Scherz und Spott für eine wahre Taufe anzuerkennen ist und die von denselben angeblich Getauften erst zu taufen sind." [1051]) Es sind mancherlei Gründe angeführt worden, daß möglicherweise die unitarische Taufe doch eine rechte Taufe sei, namentlich in dem Falle, wenn christliche Eltern aus Unwissenheit in unitarische Gemeinschaften geraten. Aber hier mit Möglichkeiten zu rechnen, will's nicht tun. Es ist ein ernstes Ding um die Taufe. Sie ist für den praktischen Gebrauch bestimmt. Der Christ soll und will sich seiner Taufe getrösten. Dazu gehört, daß das Faktum der Taufe nicht in Frage gestellt werden kann. Zum mindesten fällt die innerhalb einer unitarischen Gemeinschaft erteilte Taufe auch in dem angeführten Falle in die Kategorie der ungewissen Taufen. In bezug auf alle ungewissen Taufen muß aber die Regel gelten, daß sie praktisch als Nichttaufen zu behandeln sind. Es liegt in der Natur der Sache, und die Erfahrung bestätigt es, daß Ungewißheit in bezug auf das Faktum der Taufe den Gebrauch der Taufe seitens des Getauften unmöglich macht.[1052])

4. Der Gnadenmittelcharakter der Taufe.

(Baptismal Grace.)

Vor allen Dingen gilt es, den Gnadenmittelcharakter der Taufe klar zu erkennen und festzuhalten. Die Taufe ist nicht mehr und nicht weniger als ein von Gott geordnetes Mittel, wodurch Gott dem Getauften die durch Christi satisfactio vicaria vorhandene Ver-

---

1050) Walther, a. a. O., S. 121: „Zum Wesen der Taufe gehört weder der Glaube noch die rechte Absicht (intentio) des Täufers oder des zu Taufenden (Röm. 3, 3), sondern allein Wort und Wasser." (A. C., Art. VIII.)

1051) Pastorale, S. 123.

1052) Das einzelne über ungewisse Taufen bei Walther, Pastorale, S. 124. Vgl. die Gutachten Luthers über die Taufe von Findelkindern und Nottaufen ohne Zeugen, St. L. X, 2130 ff. — Zu den ungewissen Taufen sind nicht die Taufen zu rechnen, die innerhalb der Papstkirche und den reformierten Gemeinschaften vollzogen wurden, weil beiderlei Gemeinschaften mit Wasser auf den Namen des dreieinigen Gottes taufen, also in den Stücken, die zum Wesen der Taufe gehören, nichts ändern. (Vgl. Walther, Pastorale, S. 122.)

gebung der Sünden auf besondere Weise darbietet und zueignet. Mit anderen Worten: die Taufe ist Rechtfertigungsmedium, medium iustificationis sive remissionis peccatorum. Die Taufe ist nicht ein Werk, das wir Gott tun, sondern das Gott an uns tut, nämlich wodurch „Gott Vergebung der Sünden darbietet und gibt".[1053] Die Taufe gehört ja nicht zum Gesetz, sondern zum Evangelium.[1054] Dies mußte schon bei der Lehre von der Gnade, vom Glauben, von der Rechtfertigung und ausführlicher bei der Lehre von den Gnadenmitteln dargelegt werden. Früher Gesagtes ist hier zusammenzustellen und weiter auszuführen. Es ist klar zu erkennen, was die Taufe mit dem bloßen Wort des Evangeliums gemeinsam hat. Wie durch das Wort des Evangeliums die Sünden vergeben werden, so ist auch die Taufe Sündenvergebungsmittel, weil die Schrift sagt, daß die Taufe zur Vergebung der Sünden geschieht,[1055] die Sünden abwäscht,[1056] Christus seine Gemeinde durch die Taufe reinigt[1057] usw. Und wie das Wort des Evangeliums durch Darbietung der Vergebung der Sünden den Glauben hervorruft, resp. stärkt und dadurch ein Mittel der Wiedergeburt ist,[1058] so ist auch die Taufe durch Darbietung derselben Gnade ein Mittel, den Glauben zu erwecken und zu stärken, und daher ebenfalls ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes.[1059] Was die Taufe als Gnadenmittel vom Wort des Evan-

---

1053) Apol. 252, 18: Baptismus est opus, non quod *nos* Deo offerimus, sed in quo *Deus* nos baptizat, videlicet minister vice Dei, et hic offert et exhibet Deus *remissionem peccatorum*.

1054) Schmalk. Art., S. 319: „Vom Evangelium."

1055) Apost. 2, 38. 1056) Apost. 22, 16.

1057) Eph. 5, 26. 1058) 1 Petr. 1, 23.

1059) Tit. 3, 5. Die Behauptung, daß die Wiedergeburt nur durch die Taufe und nicht auch durch das Wort des Evangeliums gewirkt werde, mußte als schriftwidrig abgewiesen werden. — Man hat eine Schwierigkeit darin gefunden, wie bei der Taufe der Erwachsenen, die schon vor der Taufe gläubig und durch den Glauben wiedergeboren waren, die Taufe noch ein Bad der Wiedergeburt bleibe. Die Schwierigkeit ist nicht größer als bei dem Wort des Evangeliums. Wie das Wort des Evangeliums seine wiedergebärende Kraft behält und erzeigt, wenn es schon vorher Gläubigen und durch den Glauben Wiedergebornen verkündigt wird, so gilt dasselbe auch in bezug auf die Taufe, wenn sie an Erwachsenen vollzogen wird, die schon vorher gläubig und dadurch wiedergeboren waren. Zur Erhaltung und Stärkung der Wiedergeburt ist dieselbe göttliche Kraft erforderlich, die erstmalig die Wiedergeburt wirkte. Die alten lutherischen Theologen beschäftigen sich deshalb mit dieser Frage, weil ihnen reformierterseits entgegengehalten wurde: „Bisweilen werden solche getauft, die

geliums unterscheidet, ist nicht bloß die individuelle Darbietung und Zusage der Vergebung der Sünden — diese geschieht ja auch durch das Wort des Evangeliums in der Privatabsolution —, sondern der Taufe eigentümlich ist, daß in ihr die individuelle, auf die Person lautende Gnadenzusage durch die Applikation des Wassers auf die Person auch ein „sichtbares Wort", verbum *visibile,* wird. Wie die Apologie sagt:[1060] „Dazu sind die äußerlichen Zeichen eingesetzt, daß dadurch bewegt werden die Herzen, nämlich durchs Wort und äußerliche Zeichen zugleich, daß sie glauben, wenn wir getauft werden . . ., daß Gott uns wahrlich gnädig sein will durch Christum, wie Paulus sagt: Der Glaube ist aus dem Gehör. Wie aber das Wort in die Ohren gehet, also ist das äußerliche Zeichen vor die Augen gestellt (incurrit in *oculos*), als inwendig das Herz zu reizen und zu bewegen zum Glauben."

Irrig lehren vom Gnadenmittelcharakter der Taufe sowohl die Römischen und die romanisierenden Lutheraner als auch die Reformierten und die in reformierten Bahnen wandelnden neueren Theologen.

Nach römischer Meinung macht die Taufe der Gnade teilhaftig ex opere operato, das heißt, ohne daß auf seiten des Getauften der Glaube vorhanden ist, der die in der Taufe zugesagte Vergebung der Sünden ergreift. Es ist dies die Meinung, von der die Apologie urteilt:[1061] „Das ist stracks ein jüdischer Irrtum (iudaica opinio), so sie halten, daß wir sollten durch ein Werk und äußerliche Zeremonien gerecht und heilig werden ohne Glauben. . . . Darum sagen wir, daß zum rechten Brauch der Sakramente der Glaube gehöre, der da glaube die göttliche Zusage und zugesagte Gnade empfahe, welche durch Sakrament und Wort wird angeboten." Das Triden-

schon vorher durch das Wort und den Heiligen Geist wiedergeboren waren, wie aus dem Beispiel des Kämmerers, Apost. 8, 38, und derer, auf welche schon vorher der Heilige Geist gefallen war, Apost. 10, 47, hervorgeht. Da für diese die Taufe nicht Mittel der Wiedergeburt war, so kann man auch nicht sagen, daß die Taufe bei den übrigen diesen Zweck habe." Gerhard antwortet darauf (L. de sacram., § 123): „Wiewohl diese und viele andere vor dem Gebrauch der Taufe wahrhaft wiedergeboren waren, so geht doch dadurch der Wirksamkeit der Taufe nichts ab, daß sie ein Bad der Wiedergeburt sei und genannt werde. Dies kann durch das Beispiel des göttlichen Wortes erklärt werden, das von vielen gehört wird, die schon vorher wiedergeboren waren; nichtsdestoweniger ist das Wort jenes heilsame Mittel, wodurch wir als durch den unvergänglichen Samen wiedergeboren werden, 1 Petr. 1, 23; Jak. 1, 18."

1060) 202, 5. 1061) 204, 18 ff.

tinum hat nicht nur die scholastische Lehre aufgenommen, sondern auch die christliche Lehre unter Beifügung eines Fluches abgelehnt. Es setzt fest:[1062] „Wenn jemand sagt, es werde durch eben diese Sakramente des Neuen Bundes die Gnade nicht kraft vollbrachten Werkes (ex opere operato) gegeben, sondern der Glaube an die göttliche Verheißung reiche allein hin, die Gnade zu empfangen, der sei verflucht."[1063] Die spezifisch römische Lehre von der Taufe hat den Zweck, die Getauften von ihrer Taufe zu trennen. Diesen Zweck erreicht Rom vornehmlich durch ein Doppeltes. Einmal durch die Lehre von der Wirkung der Taufe ex opere operato, ohne den Glauben, der die Vergebung der Sünden sich zueignet. Dadurch wird persönliches Christentum, das nun einmal im Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen besteht, unmöglich gemacht. Diese Tendenz hat auch die Lehre, daß die Taufe ex opere operato die Erbsünde ganz austilgt, und daß die zurückbleibende böse Lust (concupiscentia vel fomes) nicht mehr Sünde sei.[1064] Sodann erreicht Rom die Trennung der Getauften von ihrer Taufe dadurch, daß es die aus der Gnade Gefallenen nicht zur Taufgnade zurückkehren läßt, sondern auf das „zweite Brett" der römischen Buße (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis) versetzt.[1065] Das Ganze dient dazu, das monstrum incertitudinis gratiae am Leben zu erhalten, worauf die Herrschaft des Papsttums über die Seelen gegründet ist. — Römisches Gebiet betreten auch die neueren Lutheraner, die von einer Verbindung mit Christo, ja von einer Wiedergeburt durch die Taufe reden, ohne daß zugleich der Glaube an die Vergebung der Sünden vorhanden wäre. Die Wirkung der Taufe wird als eine Art Naturwirkung oder als die Einflößung einer Materie gedacht, zu deren Empfang der Glaube nicht nötig ist. Vertreter dieser Ansicht behaupten daher, daß die Getauften, auch wenn sie ungläubig geworden sind, doch noch Glieder Christi bleiben,[1066] oder

1062) Sess. VII, can. 8.

1063) Wenn das Tridentinum, Sessio VI, c. 7, die Taufe „das Sakrament des Glaubens" nennt, so liegt eine Täuschung vor. Es versteht, wie sogleich hinzugefügt wird, unter dem Glauben nicht den Glauben, der die in der Taufe dargebotene Vergebung der Sünden ergreift, sondern einen Glauben, den es gar nicht gibt, nämlich einen Glauben, zu dem die Liebe, also Heiligung und gute Werke, hinzukommen müsse, wenn er mit Christo verbinden und zum Gliede der christlichen Kirche machen solle.

1064) Tridentinum, Sess. V, De pecc. orig. 5. Catech. Rom. II, 2, 32.

1065) Tridentinum, Sess. VI, c. 14; Sess. XIV, can. 2.

1066) So Franz Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche, S. 43 sq. Bei Baier-Walther III, 482.

daß Getaufte, auch wenn sie nie gläubig wurden, dennoch den Geist Christi, „als Mitgabe fürs ganze Leben eingesenkt", in sich tragen.[1067] Kattenbusch nennt dies mit Recht eine „theosophische Spekulation".[1068] Auf Grund der Schrift ist festzuhalten, daß eine Wiedergeburt ohne Glauben an die durch Christum erworbene Vergebung der Sünden ein non-ens ist. Die Schrift kennt nur eine Wiedergeburt, die auf seiten des Menschen sich durch den Glauben an Christum, das heißt, durch den Glauben an die von Christo erworbene Vergebung der Sünden, vermittelt.[1069] So ist auch die Taufe nur dadurch Mittel der Wiedergeburt, daß sie die Vergebung der Sünden darbietet und durch diese Darbietung auch den Glauben erweckt, resp. stärkt. Auf das römische Gebiet gehört ferner die in der Gegenwart sehr beliebte Anschauung, daß die Taufe erst in die Gemeinschaft der Kirche versetze oder in die „neue Menschheit" einpflanze und dann durch die Gliedschaft in der Kirche oder durch das Eingepflanztsein in die neue Menschheit der Vergebung der Sünden teilhaftig mache. Römisch ist diese Anschauung, weil dadurch die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung anstatt auf die in der Taufe zugesagte Vergebung der Sünden auf die Gliedschaft in der christlichen Kirche oder das Eingefügtsein in die neue Menschheit gegründet wird. Es trifft hier zu, was seinerzeit Dorner gegen von Hofmann sagte: „Also durch wenigstens prinzipielle Heiligung haben wir die Versöhnung."[1070] Gerade das umgekehrte Verhältnis ist schriftgemäß. Die Taufe vermittelt secundum ordinem causarum et effectuum erst die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung, also die Gnadengemeinschaft mit Gott, und dadurch die Gliedschaft in der christlichen Kirche. Kurz, wenn wir von dem Gnadenmittelcharakter der Taufe reden, oder — was dasselbe ist — wenn wir die Frage beantworten: „Was gibt oder nützt die Taufe?" so ist festzuhalten, daß die Darbietung der Vergebung der Sünden und die damit gesetzte Wirkung, beziehungsweise Stärkung des Glaubens, die erste Wirkung der Taufe ist, zu der sich alle andern Wirkungen der Taufe, wie die Einfügung in den Leib der christlichen Kirche, das Totsein für die Sünde und das Lebendigsein für Gott, lediglich als Frucht und Folge verhalten. Wir dürfen dies Verhältnis nicht umkehren, wenn wir nicht die

1067) So Thomasius, Dogmatik IV, 9. 1068) RE.3 XIX, 422.
1069) Joh. 1, 12. 13; 3, 5. 14. 15; 1 Joh. 5, 1.
1070) Glaubenslehre II, 587.

Heiligung in die Rechtfertigung mengen wollen. Was wir bei der Lehre von der Rechtfertigung als das schriftgemäße Verhältnis erkannten, daß nämlich die unio mystica, die Gliedschaft in der Kirche, die Heiligung usw. der Rechtfertigung nicht voraufgehen, sondern ihr folgen, dasselbe Verhältnis wiederholt sich hier bei der Taufe, weil die Taufe primo loco Rechtfertigungsmedium ist, εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, zur Vergebung der Sünden, geschieht, Apost. 2, 38. Der Unterschied zwischen der altlutherischen und der modern-lutherischen Lehre von der Taufe läßt sich so bestimmen: Nach der Lehre Luthers und des lutherischen Bekenntnisses ist die Vergebung der Sünden das eigentliche „Hauptgut" in der Taufe, weshalb sie auch von einer Wirkung der Taufe zur Seligkeit ohne Glauben auf seiten des Getauften nichts wissen wollen. Hierher gehört Luthers Diktum, daß er auch die Kindertaufe unterlassen würde, wenn er dafürhalten müßte, daß die Kinder nicht eigenen Glauben haben könnten.[1071] Neuere Lutheraner hingegen lassen die Sündenvergebung durch die Taufe und daher auch das Empfangsmittel, den Glauben, zurücktreten. Sie lassen geistliche (oder „geist-leibliche") Kräfte und Güter durch die Taufe mitgeteilt werden, ohne daß der Glaube auf seiten des Getauften als Empfangsmittel vorhanden ist. Darin liegt das Romanisierende ihrer Lehre.

Nach reformierter Lehre ist die Taufe überhaupt nicht Medium oder vehiculum der Sündenvergebung und der göttlichen Gnadenwirkung, sondern nur ein Symbol oder Abbild der Sündenvergebung und der Wiedergeburt, die der Heilige Geist irgendwie ohne das äußere Wort und die Sakramente oder doch nur neben denselben, also unmittelbar, wirken soll. Die lutherische Lehre wird auch von den neueren Reformierten ausdrücklich abgewiesen. Alexander Hodge[1072] antwortet auf die Frage: "What is the Lutheran doctrine on this subject?" so: "The Lutherans agreed with the Reformed churches in repudiating the Romish doctrine of the magical efficacy of this Sacrament as an *opus operatum*. But they went much further than the Reformed in maintaining the sacramental union between the sign and the grace signified. Luther in his Small Catechism says Baptism 'worketh forgiveness of sins, delivers from death and the devil, and confers everlasting salvation on all who believe,' and that 'it is not the *water* indeed

1071) St. L. XI, 490. 1072) *Outlines*, p. 500 sq.

which produces these effects, but the *word of God* which accompanies, and is connected with, the water, and our *faith*, which relies on the word of God connected with the water. For the water without the word is simply water and no baptism. But when connected with the word of God, it is a baptism, that is, a gracious water of life and a washing of regeneration.'" Wollen wir die Kontroverse zwischen den Lutheranern und Reformierten verstehen, so müssen die Motive, die der beiderseitigen Stellung zugrunde liegen, klar erkannt und festgehalten werden. Um was es sich handelte, ist in der Frage Luthers im Kleinen Katechismus angegeben: „Wie kann Wasser solche große Dinge tun?" Alle Reformierten, von Zwingli an bis auf Böhl, verneinen, daß durch die Taufe die Sünde vergeben und die Wiedergeburt gewirkt werde, mit der Begründung, daß die Taufe diese Dinge nicht tun oder wirken könne. Böhl sagt: „Das Wasser kann solche hohe Dinge nicht tun."[1073] Luthers und der lutherischen Kirche Stellung ist in den bekannten Worten Luthers ausgedrückt:[1074] „Wenn dich Gott hieße einen Strohhalm aufheben oder eine Feder reißen mit solchem Gebot, Befehl und Verheißung, daß du dadurch solltest aller Sünde Vergebung, seine Gnade und ewiges Leben haben, solltest du das nicht mit allen Freuden und Dankbarkeit annehmen, lieben, loben und darum denselben Strohhalm und Feder höher Heiligtum halten und dir lassen lieber sein, denn Himmel und Erde ist?" Es steht also nicht in Frage, ob Wasser Wasser sei. Das haben Luther und alle Lutheraner stets zugegeben. In Frage steht lediglich, ob Gott die Wassertaufe befohlen, daran die Verheißung der Vergebung der Sünden gehängt und sie dadurch zu einem Medium der Sündenvergebung und zu einem Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes gemacht hat. Luthers Worte im Kleinen Katechismus genügen vollkommen auch für die genaue dogmatische Formulierung der Schriftlehre von der Taufe. Auf die Frage: „Was ist die Taufe?" antwortet Luther: „Die Taufe ist nicht allein schlecht (simpliciter) Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden." Und nachdem Luther das göttliche Befehlswort Matth. 28, 19: „Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!" und das göttliche Verheißungswort: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig

---

1073) Dogmatik, S. 560. 1074) St. L. XVI, 2296.

werden" zitiert hat, fragt er: „Wie kann Wasser solche große Dinge tun?" und antwortet: „Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet. Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe. Aber mit dem Wort Gottes ist es eine Taufe, das ist, ein gnadenreich Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im Heiligen Geist." Die Stellung Luthers und der lutherischen Kirche in der Lehre von der Taufe ist also völlig klar. Es kann kein Zweifel darüber aufkommen, weshalb die lutherische Kirche von der Taufe diese großen Dinge aussagt: „Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißungen Gottes lauten." Freilich sagt nun Zwingli, er habe in der Schrift nie gelesen (neque unquam legimus in Scripturis sacris), daß die Sakramente — und das bezieht er speziell auf die Taufe — Gnade herbeibringen und austeilen.[1075] Aber Zwingli täuscht sich selbst. Zwingli hat — gerade wie Luther — in der Schrift gelesen, daß die Taufe zur Vergebung der Sünden geschieht, die Sünden abwäscht, daß Christus durch die Taufe seine Gemeinde reinigt, daß die Taufe ein Bad der Wiedergeburt ist, daß die Taufe selig macht usw. Aber Zwingli glaubt diese Worte Gottes nicht. Es liegt bei ihm ein klarer Fall von Unglauben dem klaren Worte gegenüber vor. Sein eigentlicher und einziger Grund ist der, daß er die Sache für unglaublich achtet, das ist, daß er sein zwinglisches Ich gegen die Autorität des Wortes Gottes setzt. So alle Reformierten bis auf diesen Tag. So auch Böhl. Böhl verfährt mit einer gewissen Naivität und Offenheit. Er verweist auf die Schriftstellen, welche von der Taufe aussagen, daß sie die Sünden abwasche, von Sünden reinige und die Wiedergeburt wirke (Apost. 22, 16; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5), setzt dann aber hinzu: „Das Wasser kann solche hohe Dinge nicht tun."[1076] Er setzt den Worten der Schrift einfach sein Böhlsches Nein entgegen. Der Unterschied zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche in bezug auf die Lehre von der Taufe ist völlig adäquat damit angegeben, daß die erstere Gottes Wort von der Taufe glaubt, die letztere nicht. Mit einem großen Aufwand von Unglauben dem klaren Worte Gottes gegenüber ist die reformierte Tauflehre von Zwingli und Genossen aufgebracht und von

1075) Fidei Ratio. Niemeyer, S. 24. 25.
1076) Dogmatik, S. 558. 560.

Calvin fortgepflanzt worden. Es fehlt für die reformierte Lehre, wonach die Taufe nur ein Symbol, Abbild, Emblem usw. der Sündenvergebung und der Wiedergeburt sein soll, jeder Anhalt in der Schrift. P. Feine referiert ganz richtig:[1077] „Überall wird die Taufe als die Vermittlerin realer, objektiver Wirkungen vorgestellt; sie ist nicht bloß Sinnbild oder eine darstellende symbolische Handlung. Die Gedankenreihen der Rechtfertigung und Sündenvergebung sind deutlich und fest in Verbindung mit der Taufe gebracht. Ebenso ist die Taufe fest mit der Lehre vom Glauben, der Lebensgemeinschaft mit Christus und der Erfüllung mit dem Geist verknüpft." Das weist Feine an denselben Schriftaussagen nach, die auch von Luther und den alten Theologen zur Begründung der lutherischen Lehre von der Taufe angeführt werden, nämlich an Eph. 5, 26; Tit. 3, 5;[1078] Apost. 22, 16; 2, 38; 1 Petr. 3, 21. Wir weisen noch besonders darauf hin, daß, wie die Sündenvergebung und Wiedergeburt durch die Taufe als Mittel (medium remissionis peccatorum et regenerationis) geschieht, so auch die Einfügung in den geistlichen Leib Christi, nämlich in die Kirche, vom Heiligen Geist durch die Taufe gewirkt, nicht bloß abgebildet wird. Es heißt 1 Kor. 12, 13: „Wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft", *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν.*[1079] Auch die Heiligung, der Tod des alten Menschen und die Auferstehung zu einem neuen Leben, ist durch die Taufe nicht bloß

1077) RE.³ XIX, 400.

1078) In der ersten Auflage des Meyerschen Kommentars war zu Tit. 3, 5 bemerkt worden: „Die Taufe ist als die in der äußeren Handlung des Bades sich manifestierende innere Neugeburt des Menschen betrachtet." Dies widerruft Huther in der dritten Auflage und sagt: „Der Ausdruck *τὸ λουτρὸν παλιγγενεσίας* ist von den Auslegern zum Teil sehr willkürlich gedeutet worden, indem sie *λουτρόν* als bildliche Bezeichnung der regeneratio selbst oder der *praedicatio evangelii*, oder des Heiligen Geistes oder der reichlichen Austeilung desselben genommen haben. Nach Eph. 5, 26 kann darunter nichts anderes als die Taufe verstanden werden. Dem Zusammenhange nach nennt Paulus die Taufe das Bad der Wiedergeburt weder in dem Sinne, daß sie zur Wiedergeburt verpflichtet (Matthies), noch auch in dem, daß sie die Wiedergeburt versinnbildet (de Wette); denn weder in jenem noch in diesem Sinne könnte sie als Mittel der Errettung (*ἔσωσεν ἡμᾶς διά*) gelten, sondern er bezeichnet sie mit jenem Namen als das Bad, mittelst dessen Gott die Wiedergeburt des Menschen wirklich beschafft.

1079) Wie das *εἰς* Apost. 2, 38 Zweck und Wirkung der Taufe bezeichnet: „Lasse sich ein jeglicher taufen zur (*εἰς*) Vergebung der Sünden", so auch hier: „Wir wurden zu einem Leibe (*εἰς ἓν σῶμα*) getauft."

bedeutet, sondern gewirkt. Röm. 6, 1—11 legt Paulus dar, daß die Christen für die Sünde tot, für Gott lebendig sind. Dies ist aber durch die Taufe (διὰ τοῦ βαπτίσματος) vermittelt. Die Heiligung sowohl nach ihrer negativen Seite (tot für die Sünde) als auch nach ihrer positiven Seite (lebendig für Gott in Christo JEsu) ist ein status quo, der durch die Taufe geschaffen ist. Wunderlich deutet Böhl, daß in der Taufe der alte Mensch nur „in effigie" getötet werde.[1080] Das stimmt freilich mit Böhls Lehre von der Taufe, wonach die Taufe auch nur in effigie die Sünden vergibt. Die Taufe, sagt Böhl, ist nur *signum* absolutionis peccatorum. Das stimmt aber nicht mit der Schrift. Nach der Schrift ist die Taufe nicht bloß ein Abbild, effigies, sondern ein Mittel der Sündenvergebung. So wird auch die Tötung des alten Menschen und die Auferstehung des neuen, heiligen Menschen in der Taufe nicht bloß abgebildet, sondern gewirkt. Es gibt nach der christlichen Lehre wahrhaftig kein anderes Mittel, den alten Menschen zu töten oder der Sünde abzusterben, als die Vergebung der Sünden oder das Evangelium. Durch das Gesetz wird die Sünde im Menschen nicht getötet, sondern nur mobil gemacht.[1081] Hingegen heißt es vom Evangelium oder von der Vergebung der Sünden: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade seid."[1082] So gewiß nun die Taufe zum Evangelium gehört, das ist, Mittel der Sündenvergebung, der Abwaschung von Sünden, der Reinigung von Sünden usw. ist, so gewiß wird in der Taufe der alte Mensch nicht bloß „in effigie" getötet, sondern geht es ihm selbst, dem alten Menschen, in der Taufe ans Leben. Und gerade das ist, was Paulus Röm. 6, 3 ff. von der Taufe aussagt: *συνετάφημεν αὐτῷ* (nämlich mit Christo) *διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον.* Auch Luther redet von einer Bedeutung der Taufe,[1083] aber in einem Sinne, der der reformierten „Bedeutung" (effigies) entgegengesetzt ist. Nach Luther wirkt die Taufe selbst, was sie bedeutet, nämlich die Ersäufung des alten Menschen und das Herauskommen des neuen. Luther sagt von der Taufe, daß sie „solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirket, anhebt und treibt; denn darin" (in der Taufe) „wird gegeben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue

---

1080) Dogmatik, S. 556 ff.
1081) Röm. 7, 5. 6.
1082) Röm. 6, 14.
1083) Kleiner Katech., S. 362, 12.

hervorkomme und stark werde".[1084]) Wenn A. von Öttingen von der Taufe sagt, daß sie gleichsam das „Todesurteil" über den alten Menschen in sich schließt,[1085]) so ist das „gleichsam" zu streichen. Mitten in der Christenheit ist immer wieder daran zu erinnern, daß die Heiligung stets nur als Folge der Vergebung der Sünden oder der Rechtfertigung auftritt, und daß wir daher auch von einer die Heiligung wirkenden Kraft der Taufe nur dann reden können, wenn die Taufe nicht bloß „in effigie", sondern wirklich die Sünden vergibt oder rechtfertigt. Wir können uns darauf verlassen: Wo Gott, wie in der Taufe, seine Gnade, das ist, die Vergebung der Sünden, zusagt, und der Glaube diese Zusage ergreift, da wird *eo ipso* der alte Mensch getötet und der neue Mensch ins Leben gerufen. Daß dieser Prozeß sich noch täglich wiederholt, ist darin begründet, daß der Glaube noch nicht vollkommen ist, sondern in dem Christen neben dem Glauben noch Unglaube durch das ganze Leben hindurch sich findet. Es kommt also für die praktische Verwertung der Taufe alles darauf an, daß wir die Taufe nicht als Abbild oder als effigies der Gnade, sondern als Gnadenmittel auffassen. Übrigens haben die Reformierten kein Recht, die Taufe auch nur ein „Abbild" oder „Siegel" der Gnade zu nennen. Die Taufe weiß nur von einer Gnade, die sie selbst darbietet und zueignet. Daher versiegelt und bestätigt die Taufe nicht die angeblich unmittelbar gegebene und gewirkte Gnade, sondern erklärt diese für unecht. Doch dies wurde früher bei der Lehre von den Gnadenmitteln ausführlich dargelegt.[1086]) Dort wurde auch bereits nachgewiesen, daß zwischen Zwingli und Calvin eine wesentliche Differenz weder bestehe noch auch möglich sei.[1087]) Schließlich kommt es immer so zu stehen, daß alle, welche die Taufe als Mittel der Sündenvergebung und der Wiedergeburt leugnen, nicht umhin können, die Taufe mit Zwingli lediglich als „Pflichtsymbol" zu fassen. Wenn von Reformierten anders praktiziert wird, so ist das eine „glückliche Inkonsequenz".

Aber wir erinnern hier schließlich noch an eins. Obwohl bei der reformierten Lehre von der Taufe ein ganz offenbarer Wider-

---

1084) Großer Katech., S. 497, 75. Ebendaselbst, S. 495, 65: „Diese zwei Stücke: unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deuten die Kraft und das Werk der Taufe (virtutem et opus *baptismi*), welches nichts anderes ist denn die Tötung des alten Adams, danach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen."

1085) Luth. Dogmatik II, II, 431. 1086) II, 185 ff.

1087) II, 193 ff.

spruch gegen Gottes Wort vorliegt, so dürfen wir uns doch in bezug auf den verführerischen Charakter des Einwandes: „Wasser ist Wasser und kann unmöglich so große Dinge tun“ nicht täuschen. Der Unglaube Gottes Wort und Werk gegenüber ist allen Menschen angeboren. Infolgedessen sieht der Mensch auch das Wasser in der Taufe, obwohl Gott sein Wort dazugegeben hat, doch instinktiv als schlecht Wasser (Luther derb: „mit Kuhaugen“[1088]) an, das heißt, der Mensch ignoriert instinktiv bei dem „Wasserbad“ (τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος) das hinzugefügte „im Wort“ (ἐν ῥήματι). Daher findet das Axiom des Unglaubens: „Die Wassertaufe kann nicht die Sünden abwaschen, sondern der Geist muß es tun“ nicht nur bei der Welt, sondern auch bei den Christen, sofern sie ihrer natürlichen Art folgen, fruchtbaren Boden. Den Leugnern des Gnadenmittelcharakters der Taufe hilft ferner der Umstand, daß viele, die als Kinder oder auch als Erwachsene die Taufe empfangen haben, sich nicht als Christen erweisen. Daraus glaubt man schließen zu dürfen, daß die Taufe nicht ein Medium der Vergebung der Sünden und der Wiedergeburt sei. Sehr beharrlich wird, wie uns schon oft entgegentrat, das Argument wiederholt: Viele, die das Wort des Evangeliums hören, werden nicht gläubig und selig, und viele, die getauft worden sind, leben gottlos und gehen verloren. Darum können das äußere Wort des Evangeliums und die Wassertaufe nicht Gnadenmittel sein, sondern “efficacious grace acts immediately”, “Nothing intervenes between the volition of the Spirit and the regeneration of the soul”. Das ist ja freilich ein törichtes Argument. Die so argumentieren, sollten dann vor allen Dingen selbst des Redens und Schreibens sich enthalten. Denn wenn der Heilige Geist nicht durch Gottes Wort und durch die göttliche Ordnung der Taufe kommt, so wird er noch viel weniger durch Münzers, Zwinglis, Calvins, „Gypsy“ Smiths Wort oder durch die menschlichen Ordnungen der Klassen- und Lagerversammlungen kommen. Aber konsequent zu denken und zu handeln, liegt nicht in der natürlichen Art des Menschen nach dem Fall. Daran hindert ihn der Eigendünkel und die Wirkung des Erzfeindes der Kirche, der Gottes Ordnung, die Gnadenmittel, in Verruf bringen und die Vergebung der Sünden und die Seligkeit anstatt auf Gottes Gnade in Christo auf menschliches Eigenwirken unter der Etikette „Geist“ gegründet haben will. Darum macht die Polemik gegen die Taufe als Gnadenmittel so

---

1088) St. L. VII, 702.

großen Eindruck auf das weltliche und kirchliche Publikum, und darum können wir nicht umhin, den Gnadenmittelcharakter der Taufe immerfort im Hause und in der Kirche und sonderlich auch im theologischen Unterricht thetisch und antithetisch darzulegen.[1089)]

1089) Die Tagespresse von St. Louis veröffentlichte vor einigen Jahren über die Tätigkeit eines Erweckungspredigers den folgenden Bericht: "Baptism won't save you. Evangelist says being among God's people is not enough. 'You are not going to be saved by joining the church, by being baptized, or by taking the Lord's Supper, or by doing anything of this sort,' Evangelist W. R. Newell declared yesterday morning at the Century Theater noonday service. 'If you become a Christian, you will want to do those things, but goats get in among the sheep. It does not save you to get in among God's people.'" Wir haben also heutzutage und in unserer Umgebung dieselbe Situation, die Luther mit den Worten beschreibt (X, 2060 ff.): „Es ist des leidigen Teufels Betrügerei, der die Leute äffet und närret mit solchem Geplärr und Geschrei: Sehet ihr nicht, daß Wasser Wasser ist? Was sollte das Wasser, das auch die Kuh trinkt, der Seele nützen und Sünde abwaschen? Damit ist dem vorwitzigen Pöbel das Maul aufgesperrt, daß er flugs zufällt und spricht: Das ist wahrlich wahr! Ei, wie hat mich der Teufel betört, daß ich das nicht gesehen und gemerkt habe! Das heißen sie denn eine köstliche, rechtschaffene Lehre und die hohe Kunst des Geistes, wenn sie nur so viel sagen können: Wasser ist Wasser. Und werden gleichwohl die armen Leute durch solch Geschwätz so liederlich betrogen, weil sie solches mit viel prächtigen Worten und großem Geschrei, das sie vorgeben, aufmutzen, als lehrten wir, daß Wasser als Wasser die Seele bade. O Lieber, sagen sie, das glaube beileibe nicht; denn da siehest du, wie sie dich verführen, daß du auf bloß Wasser, als eine Kreatur, bauen und vertrauen sollst. Aber das heißen verzweifelte Verräter und Bösewichter, die die Taufe zerreißen, trennen und schneiden die zwei besten Hauptstücke davon, nämlich Gottes Wort und Befehl, und lassen uns nichts denn eine ledige Schale oder Hülse; wollen nicht hören noch sehen, wie wir allezeit und allermeist auf die gedachten zwei Stücke, bei und neben dem Wasser, treiben, und danach mit dem bloßen einigen Stück wider uns scharren und solches für besondere Kunst und Geist ausrufen. Lieber, so klug und gelehrt wäre ich auch wohl, ja, ein jeglicher Bauer beim Pfluge, ohne alle Kunst, wenn das gelten sollte, also aus eigenem Frevel zertrennen und voneinander reißen, was zusammen gehört und ein Wesen ist. . . . Denn das mußt du bekennen, daß Christus selbst solche Taufe eingesetzt und sein Wort oder Befehl dazutut, da er uns heißt taufen im Namen des Vaters, Sohnes und des Heiligen Geistes und dazu verheißt: Wer also getauft wird und glaubt, der soll selig werden. Solches mußt du uns nicht also aus den Augen setzen und hinwegreißen, als sollte es nicht gelten und tun, und dieweil ins Schlaraffenland weisen und deine eigene erträumte Geisterei vorgeben. Denn wir wissen und lehren solches auch, Gott Lob! mehr und besser denn sie, was der Heilige Geist in uns wirkt. Aber wir sollen ihn nicht also von der Taufe und Sakrament lassen reißen und dafür in einen ledigen Winkel weisen lassen, wie sie nach dem Geist gaffen und heimliche Offenbarung

Es ist innerhalb der lutherischen Kirche darüber verhandelt worden, ob man bei der Taufe von einer materia coelestis, die mit der Applikation des Wassers verbunden sei, reden solle oder nicht. Baier hat darüber eine längere dogmenhistorische Abhandlung seinem Kompendium eingefügt.[1090] Quenstedt berichtet, daß die lutherischen Theologen sich hierüber nicht auf einerlei Weise ausdrücken und als materia coelestis nennen: Gottes Wort, den Heiligen Geist, Christi Blut, die heilige Dreieinigkeit. Für seine Person fügt Quenstedt hinzu: „Wir halten mit Menzer, Meisner, Affelmann, Gerhard, Brochmand, Calov und andern dafür, das himmlische Ding (rem coelestem) sei die hochheilige Dreieinigkeit.“[1091] Hierzu ist zu sagen: Freilich ist alles Genannte, wenn auch in verschiedener Hinsicht, bei der Taufe. Gottes Wort, das Wort des Befehls und das Wort der Verheißung, ist da als das, was die Applikation des Wassers zur Taufe macht (forma baptismi). Der Heilige Geist ist da, weil er durch die Taufe die Wiedergeburt

suchen außer dem Wort und Gottes Ordnung. Denn wir wissen, daß er eben durchs Wort und Sakrament und nicht auf andere Weise mit uns wirken will. Darum darf man nicht weiter nach dem Geist fragen, wenn wir dies Sakrament der Taufe haben; weil wir hören aus Christi Wort und Einsetzung, daß des Heiligen Geistes samt des Vaters und des Sohnes, das ist, der ganzen göttlichen Majestät, Name dabei ist. Weil aber Gottes Name und Wort darin ist, so mußt du es nicht für schlicht und ledig Wasser halten, als das nicht mehr ausrichte denn das Baderwasser, sondern ein solch Wasser, dadurch wir von Sünden gewaschen, und, wie es die Schrift nennt, ein Bad der Wiedergeburt, dadurch wir neugeboren werden ins ewige Leben, davon wir hernach weiter hören werden. Das sei nun genug gesagt, denen zu antworten, so die Taufe für lauter leiblich Wasserbad halten und weder des Wortes noch göttlichen Befehls achten. . . . Bisher ist genug gesagt, beides, was die Taufe ist, und was sie für Kraft und Nutzen hat. Nun wäre auch zu sagen von ihrem Brauch oder von denen, die sie empfahen. Denn hier teilet sich's und geht an die Ungleichheit, daß nicht alle dieselbe Kraft und Nutzen der Taufe überkommen, ob sie wohl einerlei Taufe empfahen. Denn es kommen dazu zweierlei Leute, die sie empfahen: etliche mit dem Glauben, etliche ohne Glauben. Darum, obwohl die Taufe an ihr selbst recht ist und bleibt einem wie dem andern, dem Ungläubigen so gut heilig und göttlich als dem, der da glaubt, doch wird unter diesen ein großer Unterschied, daß der Ungläubige nicht kann ihrer Kraft und Nutzens genießen. Welches ist nicht der Taufe Schuld, sondern sein selbst, daß er sie nicht empfängt und braucht, wie er soll; das Gefäß ist nicht dazu geschickt, daß es könne solches empfahen; denn das Herz ist zugeschlossen, daß der Taufe Kraft nicht kann darein gehen und in ihm wirken; denn es begehrt und will derselben nicht.“

1090) Siehe Baier-Walther III, 447 ff. 1091) Systema II, 1085.

wirkt. Das Blut Christi ist da, weil die Vergebung der Sünden, die durch die Taufe geschieht, nicht mit Gold oder Silber, sondern durch das vergossene Blut Christi erworben ist. Die heilige Dreieinigkeit ist da, weil nicht nur die Taufe auf den Namen der heiligen Dreieinigkeit geschieht, sondern Vater, Sohn und Heiliger Geist auch überall da in besonderer Weise gegenwärtig sind, wo die Gnadenmittel verwaltet werden. Auch ist ja Schriftlehre, daß die ganze heilige Dreieinigkeit in dem Herzen jedes gläubig gewordenen Menschen Wohnung macht. Aber trotzdem empfiehlt sich nicht, von einer materia coelestis bei der Taufe zu reden; und zwar schon deshalb nicht, weil der Heilige Geist, das Blut Christi und die heilige Dreieinigkeit in der genannten Beziehung auch bei der Predigt des Evangeliums sind.[1092] Es liegt also der Sache nach kein Spezifikum der Taufe vor. Hollaz bemerkt daher, daß hier das Wort materia coelestis in einem „weiteren Sinne" genommen werde: „Eigentlich zu reden (stricte loquendo), kann weder der Heilige Geist noch die heilige Dreieinigkeit eine materielle Ursache (causa materialis) sein oder so genannt werden."[1093] Da empfiehlt es sich doch, mit Baier und andern zu sagen: „Wir unterlassen es, bei diesem Sakrament" (nämlich bei der Taufe) „von einer materia coelestis zu reden."

1092) Wenn Luther sagt, die Taufe „sei ein Wasser mit dem Blut Christi gemenget", oder in der Taufe „scheine und werde ersehen das rosenfarbene, unschuldige Blut Christi" (VII, 707), so dachte er dabei keineswegs an eine unio sacramentalis zwischen dem Wasser und dem Blut Christi, analog der sakramentlichen Verbindung zwischen Brot und Wein und Leib und Blut Christi im Abendmahl, sondern Luther wollte einschärfen, daß die Frucht des vergossenen Blutes Christi, nämlich die Vergebung der Sünden, durch die Taufe dargereicht werde. So erklärt er sich a. a. O. selbst. Er sagt: „Diese heilige Taufe ist uns erworben durch dasselbige Blut, welches er für uns vergossen und für die Sünde bezahlt hat. . . . Denn Vergebung der Sünden erlangen wir nicht durch unsere Werke, sondern durch des Sohnes Gottes Sterben und Blutvergießen. Solche Vergebung aber legt und steckt er in die Taufe." Luther sagt in demselben Zusammenhang, daß das Blut Christi auch mit der Predigt des Evangeliums verbunden sei: „Das Sprengen [mit dem Blut Christi] ist nichts anderes denn predigen. Weih- oder Sprengwasser ist die Heilige Schrift. Des Predigers oder Christen Zunge ist der Sprengwedel. Denselben tunkt er in des HErrn Christi rosenfarbenes Blut und besprengt damit das Volk, das ist, er predigt ihnen das Evangelium, welches also lautet: daß Christus Vergebung der Sünden erworben habe durch sein teures Blut, das er für aller Welt Sünde am Kreuz vergossen hat. Wer es glaubt, der ist damit besprengt."

1093) Examen, De bapt., qu. 7.

5. Der Gebrauch der Taufe.

Die nur einmal zu erteilende Taufe soll von den Christen während ihres ganzen Lebens **g e b r a u c h t** werden. Die Apostel fordern nirgends zur Wiederholung der Taufe auf, erinnern aber die Christen fleißig an ihre früher empfangene Taufe.[1094] Diese Erinnerung geschieht sowohl zum Trost als zur Mahnung. Gal. 3, 26. 27 erinnert Paulus daran, daß die Christen durch die Taufe Christum angezogen haben, das ist, ohne Gesetz, durch den Glauben an Christum, Gottes Kinder geworden sind.[1095] Röm. 6, 3 ff. verwendet Paulus die Taufe zur Mahnung, indem er die Christen dahin belehrt, daß sie durch die Taufe für die Sünde tot und für das Leben in der Gerechtigkeit lebendig geworden sind. In besonderer Weise stellt Petrus 1 Petr. 3, 21 den **T r o s t** der Taufe ins Licht, indem er sagt: Wie Noah und die Seinen durch das Wasser der Sintflut errettet wurden, so rettet, das ist, macht selig, das Wasser der Taufe (*σώζει βάπτισμα*), mit der Begründung, daß das Wasser der Taufe nicht das Abtun des Schmutzes am Fleisch ist (*οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥυποῦ*), sondern der **B u n d e i n e s g u t e n G e w i s s e n s m i t G o t t**, *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*. An dieser Stelle kommt zur Aussage, daß die Taufe **d i e A u f r i c h t u n g e i n e s G n a d e n b u n d e s z w i s c h e n G o t t u n d d e r P e r s o n d e s G e t a u f t e n** in sich schließt.[1096] Mit Recht wird daher die tägliche

---

1094) 1 Kor. 1, 13; 6, 11; 12, 13; Röm. 6, 3 ff.; Eph. 4, 5; Kol. 2, 12; Tit. 3, 5. 6; 1 Petr. 3, 21.

1095) Über das „evangelische Anziehen“ Christi durch den Glauben im Unterschiede von dem Anziehen Christi durch die Nachfolge im Leben („ethisches“ Anziehen) vgl. Luther z. St. IX, 464 f.; auch Meyer z. St.

1096) Die Bedeutung von *ἐπερώτημα* ist bekanntlich umstritten. Das Wort kommt nur an dieser Stelle im Neuen Testament vor. Aus der Profangräzität werden zwei Bedeutungen registriert. Die erste und nächste Bedeutung ist: Frage, Anfrage, interrogatio. Hieraus hat sich aber in der späteren Gräzität im gerichtlichen Sprachgebrauch die Bedeutung Vertrag, stipulatio entwickelt. (Vgl. Cremer im Wörterbuch.) Die hier *ἐπερώτημα* in der Bedeutung „Anfrage“ nehmen, verstehen mit einigen Abwandlungen des Gedankens die Stelle so, daß in der Taufe **d i e G e t a u f t e n** bei Gott um ein gutes Gewissen anfragen oder bitten. Diese Auffassung ist hier ausgeschlossen, weil nach dem Zusammenhang eine Aussage darüber vorliegt, was **d i e T a u f e s e l b s t** ist, nicht darüber, was **d i e z u T a u f e n d e n o d e r G e t a u f t e n b e i d e r T a u f e t u n**. Deshalb kann man nicht umhin, bei der Auffassung Luthers zu bleiben: die **T a u f e** ist der Bund eines guten Gewissens zu Gott oder Gott gegenüber (*εἰς θεόν*). Gut **S t ö c k h a r d t** z. St.: „Der erste Teil der Apposition: Die Taufe ‚ist nicht das Abtun des Schmutzes am Fleisch‘ **f o r d e r t** eine Fortsetzung wie diese:

der Kirche besteht nicht in einer „Anwartschaft auf das Reich Gottes", sondern im gegenwärtigen Besitz desselben.[1105] Kol. 2, 11. 12 ist ausgesagt, daß die Taufe an die Stelle der alttestamentlichen Beschneidung getreten, also das Gnadenmittel für die Kinder ist.[1106] Der Opposition gegen die Kindertaufe liegt meistens die ganz sonderbare[1107] Meinung zugrunde, daß wohl die Alten, aber nicht die Kinder glauben könnten. Daß die Kinder eigenen Glauben haben können, wurde bereits bei der Lehre vom Glauben unter dem Abschnitt „Der Glaube der Kinder" dargelegt[1108] und ist nochmals unter dem Abschnitt „Taufgebräuche" aufzunehmen, nämlich bei dem Punkt, ob bei der Kindertaufe die Frage nach dem Glauben an die Paten oder an das Kind zu richten sei. Es ist gegen die Kindertaufe eingewendet worden, daß sie in der Schrift nirgends ausdrücklich erwähnt werde. Daraus hat man sich den Schluß erlaubt, daß die Kindertaufe in der apostolischen Kirche nicht im Gebrauch gewesen sei. Der gegenteilige Schluß ist jedenfalls ebenso berechtigt: Die Kindertaufe ist deshalb in der Schrift nicht noch ausdrücklich erwähnt, weil sie als selbstverständlich anzusehen ist, zumal die Schrift berichtet, daß ganze Familien getauft wurden,[1109] die schwerlich ohne Kinder zu denken sind, daß Christus „seine Gemeinde", in der nach seiner eigenen Erklärung die Kinder einen Bestandteil bilden,[1110] durch das Wasserbad im Wort reinigt,[1111] und Paulus die Taufe für den Antitypus der Beschneidung erklärt.[1112] Kirchengeschichtlich steht fest, daß die Kindertaufe im zweiten Jahrhundert allgemein im Gebrauch war. „Tertullian bezeugt das Vorhandensein der Kindertaufe, indem er sie mißbilligt."[1113] Origenes bezeugt sie als apostolische Tradition.[1114] — Bei der Lehre von der Taufe ist

1105) Mark. 10, 14.

1106) Calov z. St.: Sacramentum baptismi Christus surrogatum voluit circumcisioni.

1107) Matth. 18, 3; Mark. 10, 14. 15.

1108) II, 587 f.

1109) 1 Kor. 1, 16; Apost. 11, 14; 16, 15. 33.

1110) Matth. 18, 6; Mark. 10, 13—16.

1111) Eph. 5, 26.

1112) Kol. 2, 11. 12.

1113) Hase, Ev. Dogmatik, S. 432.

1114) In Epist. ad Rom. V: Ecclesia ab apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare. Hase a. a. O. — Bretschneider findet bei seiner Kritik „der kirchlichen Lehre von der Kindertaufe" doch „mehreres, was uns erwarten läßt, daß die Kindertaufe JEsu Willen und dem Geiste seiner Religion gemäß sei. Der Befehl Matth. 28, 19 ist ganz allgemein. . . . Auch konnten die Apostel den Befehl JEsu desto eher auf die Kinder erstrecken, da auch in

ob z. B. der Konfirmand nun erst das durch die Paten ausgesprochene Bekenntnis und Gelübde zu dem seinigen zu machen habe. Vielmehr sollte die Konfirmationshandlung vor allem dazu dienen, daß sowohl den Konfirmanden als der ganzen anwesenden Gemeinde die Herrlichkeit der schon in der Kindheit empfangenen Taufe in lebendige Erinnerung gebracht werde. Der Konfirmation einen sakramentalen Charakter beizulegen, gehört zu den jetzt nicht so seltenen Abirrungen gerade derjenigen, welche vor andern für streng lutherisch-kirchlich gelten wollen. Vergleiche die Rezension eines Aufsatzes aus Vilmars 'Pastoraltheologischen Blättern', welche, der 'Erlanger Zeitschrift' entnommen, in 'Lehre und Wehre', Jahrg. VIII, S. 110—116, sich findet."

6. Das Objekt der Taufe.

Objekt der Taufe sind sowohl Erwachsene als Kinder. Aber beide Klassen beschreibt die Schrift uns näher. Nur solche Erwachsene sind zu taufen, die zuvor zum Glauben an Christum gekommen sind. Von den am ersten Pfingstfeste Getauften heißt es: „Die nun sein Wort gerne annahmen, ließen sich taufen".[1099] Und als der Kämmerer nach empfangenem Unterricht von Philippus die Taufe begehrte, geschah ihm nach seinem Begehren, nachdem er seinen Glauben an Christum bekannt hatte.[1100] Was die Kinder betrifft, so wagen wir es nicht, die unmündigen Kinder den Eltern zum Zweck der Taufe zu entreißen oder sie heimlich zu taufen.[1101] Wir taufen aber die Kinder, die zu uns gebracht werden, und zwar von denen, die elterliche Gewalt über die Kinder haben.[1102] Die Schriftmäßigkeit der Kindertaufe ergibt sich aus der Kombination von Schriftstellen wie Mark. 10, 13—16 und Kol. 2, 11. 12. Aus der ersteren Stelle geht ein Doppeltes hervor: 1. daß auch kleine Kinder — Lukas nennt sie τὰ βρέφη[1103] — zu Christo gebracht werden sollen; 2. daß auch kleine Kinder des geistlichen Segens fähig und tatsächlich Glieder im Reiche Gottes sind. Ihre Fähigkeit besteht nicht in einem zukünftigen, sondern in einem gegenwärtigen Glauben, das heißt, in einem Glauben, den die Kinder im Kindesalter haben,[1104] und ihre Gliedschaft in

1099) Apost. 2, 41. 1100) Apost. 8, 36—38.

1101) Dies ist bekanntlich römische Praxis. Vgl. Baumgarten, Theol. Streitigkeiten III, 311.

1102) Vgl. die ausführliche Behandlung der Frage, wer elterliche Gewalt über die Kinder habe, in Walthers Pastorale, S. 125 ff.

1103) Luk. 18, 15. 1104) Matth. 18, 6; 1 Joh. 2, 13.

der Kirche besteht nicht in einer „Anwartschaft auf das Reich Gottes", sondern im gegenwärtigen Besitz desselben.[1105] Kol. 2, 11. 12 ist ausgesagt, daß die Taufe an die Stelle der alttestamentlichen Beschneidung getreten, also das Gnadenmittel für die Kinder ist.[1106] Der Opposition gegen die Kindertaufe liegt meistens die ganz sonderbare[1107] Meinung zugrunde, daß wohl die Alten, aber nicht die Kinder glauben könnten. Daß die Kinder eigenen Glauben haben können, wurde bereits bei der Lehre vom Glauben unter dem Abschnitt „Der Glaube der Kinder" dargelegt[1108] und ist nochmals unter dem Abschnitt „Taufgebräuche" aufzunehmen, nämlich bei dem Punkt, ob bei der Kindertaufe die Frage nach dem Glauben an die Paten oder an das Kind zu richten sei. Es ist gegen die Kindertaufe eingewendet worden, daß sie in der Schrift nirgends ausdrücklich erwähnt werde. Daraus hat man sich den Schluß erlaubt, daß die Kindertaufe in der apostolischen Kirche nicht im Gebrauch gewesen sei. Der gegenteilige Schluß ist jedenfalls ebenso berechtigt: Die Kindertaufe ist deshalb in der Schrift nicht noch ausdrücklich erwähnt, weil sie als selbstverständlich anzusehen ist, zumal die Schrift berichtet, daß ganze Familien getauft wurden,[1109] die schwerlich ohne Kinder zu denken sind, daß Christus „seine Gemeinde", in der nach seiner eigenen Erklärung die Kinder einen Bestandteil bilden,[1110] durch das Wasserbad im Wort reinigt,[1111] und Paulus die Taufe für den Antitypus der Beschneidung erklärt.[1112] Kirchengeschichtlich steht fest, daß die Kindertaufe im zweiten Jahrhundert allgemein im Gebrauch war. „Tertullian bezeugt das Vorhandensein der Kindertaufe, indem er sie mißbilligt."[1113] Origenes bezeugt sie als apostolische Tradition.[1114] — Bei der Lehre von der Taufe ist

---

1105) Mark. 10, 14.

1106) Calov z. St.: Sacramentum baptismi Christus surrogatum voluit circumcisioni.

1107) Matth. 18, 3; Mark. 10, 14. 15.

1108) II, 587 f.

1109) 1 Kor. 1, 16; Apost. 11, 14; 16, 15. 33.

1110) Matth. 18, 6; Mark. 10, 13—16.

1111) Eph. 5, 26.

1112) Kol. 2, 11. 12.

1113) Hase, Ev. Dogmatik, S. 432.

1114) In Epist. ad Rom. V: Ecclesia ab apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare. Hase a. a. O. — Bretschneider findet bei seiner Kritik „der kirchlichen Lehre von der Kindertaufe" doch „mehreres, was uns erwarten läßt, daß die Kindertaufe JEsu Willen und dem Geiste seiner Religion gemäß sei. Der Befehl Matth. 28, 19 ist ganz allgemein. . . . Auch konnten die Apostel den Befehl JEsu desto eher auf die Kinder erstrecken, da auch in

auch die Frage aufgeworfen worden, wie es um die Seligkeit der ungetauft sterbenden Christenkinder stehe. Wir haben Grund für die Annahme, daß Gott eine uns nicht geoffenbarte Weise habe, in den Christenkindern, die ohne Taufe sterben, den Glauben zu wirken, wie dies sicherlich bei den Kindern weiblichen Geschlechts im Alten Testament der Fall war.[1115] In bezug auf die Kinder der Heiden wagen wir dies nicht zu behaupten. Wir betreten hier das Gebiet der unerforschlichen Gerichte Gottes.[1116]

Die Taufe von Glocken und andern res inanimatae ist natürlich eine Verspottung der christlichen Taufe.[1117] Die Taufe von Gestorbenen scheint bei einigen Häretikern im Gebrauch gewesen zu sein.[1118]

---

der alten Ökonomie der Einweihungsaktus, die Beschneidung, an Kindern vollzogen wurde. Wenn nach Apost. 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor. 1, 16 ganze Familien, und zwar alle, die dazu gehörten (Apost. 16, 33), getauft wurden, so ist es wahrscheinlich, daß die Apostel Kinder, wenn einige in diesen Familien waren, nicht ausgeschlossen haben. . . . JEsus selbst segnet nach Mark. 10, 14 f.; Matth. 19, 15 f.; Luk. 18, 15 f. die Kinder durch Auflegen der Hände und erklärte sie für geschickt, Mitglieder des Reiches Gottes zu werden. Wir werden daher immer JEsu Willen sicherer erfüllen, wenn wir die Kinder durch die Taufe in die Gemeinschaft der christlichen Kirche aufnehmen, als wenn wir dieses nicht tun. Auch die älteste Kirche, wie wir schon aus Tertullian sehen, pflegte die Kinder zu taufen, was nicht geschehen sein würde, wenn die Apostel den Kindern die Taufe verweigert hätten". (Dogmatik der ev.-luth. K. II, 649 ff.)

1115) Mark. 10, 13—16. 1116) Röm. 11, 33.

1117) Quenstedt II, 1092. Luther (VII, 704): „Lieber, wo und wer ist der Stifter, der solches geheißen habe? Hast du auch ein Wort oder Befehl Gottes, so da sagt: Du sollst Salz oder Wasser weihen und solche Worte darüber sprechen? Wo solch Wort nicht ist, da ist und gilt nichts, was man sonst für Zeichen und Worte braucht, daß auch die Taufe ohne dieses kein Sakrament wäre, obgleich beide, Wasser und Wort, darüber gesprochen, da wären. Wie das Papsttum mit solcher falschen Lügentaufe narrt, daß sie die toten Glocken weihen und taufen, da auch beide, Wasser und Wort, gebraucht werden, wie in der rechten Taufe. Was fehlt denn daran? Nichts anderes denn dies Stück, daß keine Gottes Stiftung und Befehl da ist, der solches geheißen und geordnet habe, sondern Menschen aus eigenem Gutdünken solches aufgebracht haben. Wie denn das ganze Papsttum eitel Menschenlehre und ihr eigener Tand ist. Darum ist solch Taufen kein Sakrament, sondern eine lautere Verkehrung, ja ein Spott und Lästerung der Taufe."

1118) Vgl. Gerhard, L. de bapt., § 165, und Cremer unter *βαπτίζειν*. Über 1 Kor. 15, 29: „die Taufe über (*ὑπέρ*) den Toten" siehe „L. u. W." 1884, S. 413 f.; auch Gerhard a. a. O. und Cremer unter *βαπτίζειν*. Über die lokale Bedeutung von *ὑπέρ* siehe Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms 6, S. 342.

7. Das Subjekt der Taufe, oder wer taufen solle.

Wie alle geistlichen Güter, so gehören auch die Gnadenmittel, inklusive der Taufe, unmittelbar, das ist, nicht erst durch die Vermittlung eines Pastorenstandes, den Gläubigen, das ist, allen Christen. Daß Pastoren die Taufe verwalten, tun sie im öffentlichen Amt als berufene Diener (ministri) der Gläubigen. Sind öffentliche Diener nicht vorhanden, so ist jeder Christ nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, die Taufe zu erteilen. Unser St. Louiser Gesangbuch bietet daher im Anhang drei Formulare (ein längeres, kürzeres und ein ganz kurzes) für die „Laientaufe" dar.[1119] Die Calvinisten verwerfen nach dem Vorgange Calvins[1120] die Laientaufe, und namentlich die Taufe durch Frauen, schlechthin und behaupten, daß die Taufe nur durch berufene Prediger vollzogen werden könne.[1121] Den eigentlichen Grund für diese wunderliche Stellung gibt Alting an, wenn er nicht nur sagt, daß Frauen, welche die „Jachtaufe" vollziehen, das öffentliche Kirchenamt sich anmaßen (involant in ministerium ecclesiasticum), sondern auch hinzusetzt: „Sie hängen die ewige Seligkeit an ein äußeres Ding, weil sie meinen, es sei um das Kind geschehen, wenn der Tod vor der Wassertaufe eintrete; sie wissen nicht, daß die Seligkeit der Kinder von der Gnade der Erwählung und des Bundes abhängt."[1122] Zugrunde liegt also die Verwerfung der Gnadenmittel als „äußerer Dinge" überhaupt und dann die Fiktion einer von den Gnadenmitteln losgelösten Erwählung. Wenn übrigens die Calvinisten uns versichern, daß die

---

1119) Übrigens sollte ein Christ auch ohne ein gedrucktes und abgelesenes Formular recht taufen können, indem er die wenigen Worte, welche zur Vollziehung der Taufe gehören, seinem Gedächtnis eingeprägt hat: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."

1120) Inst. IV, 15, 20: Neque aut mulieribus aut hominibus quibuslibet mandavit Christus ut baptizarent, sed quos apostolos constituerat, iis mandatum hoc dedit. Die Beschränkung des Taufbefehls auf die Apostel ist wider V. 20: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Sodann beweist Calvin zu viel. Ginge der Taufbefehl nur die Apostel an, so müßte auch die Verwaltung der Taufe und das Lehren überhaupt auf die Personen der Apostel beschränkt werden, was natürlich Calvin selber nicht will.

1121) Zitate bei Heppe, Dogmatik der ref. K., S. 446; Quenstedt II, 1115 sqq.; Günther, Symbolik, S. 295 f. Auch in der zweiten Helvetischen Konfession wird die Laientaufe verworfen, XX, Niemeyer p. 518: ebenso in der Confession of Faith der Presbyterianer, chap. XXVII, 4: "There be only two sacraments ordained of Christ . . . neither of which may be dispensed by any but by a minister of the Word, lawfully ordained."

1122) Syllabus Controversiarum etc., p. 263; bei Quenstedt II, 1115.

von Laien vollzogene Taufe gar keine Kraft habe (baptismi nullam vim esse),[1123] so ist daran zu erinnern, daß nach konsequent festgehaltener calvinistischer Lehre die Gnadenmittel, die Taufe eingeschlossen, überhaupt keine Kraft haben, sondern nur das abbilden, was der Heilige Geist in den Erwählten unmittelbar wirkt.

8. Die Notwendigkeit der Taufe.

Obwohl die Taufe nicht ein Adiaphoron, sondern göttliche Ordnung ist, so darf ihr doch nicht eine absolute Notwendigkeit zugeschrieben werden in dem Sinne, daß keiner Vergebung der Sünden habe und selig werden könne, der nicht die Taufe empfangen hat. Wir sahen bereits bei der Lehre von den Gnadenmitteln, daß alle Gnadenmittel denselben Zweck und dieselbe Wirkung haben, nämlich die Darbietung der Vergebung der Sünden und die dadurch bewirkte Erzeugung und Stärkung des Glaubens. „Es steht nicht so, daß die Vergebung der Sünden zum ersten Drittel durch das Wort des Evangeliums, zum zweiten Drittel durch die Taufe und zum dritten Drittel durch das Abendmahl käme", sondern „die Schrift schreibt ohne alle Limitation sowohl dem Wort des Evangeliums als auch der Taufe wie auch dem Abendmahl die Vergebung der Sünden zu."[1124] Wer daher zum Glauben an das Evangelium gekommen ist, der hat Vergebung der Sünden und die Seligkeit, wenn es bei ihm durch irgendwelche Umstände auch nicht zur Taufe kam. So lehren, Luther voran,[1125] die alten lutherischen Theologen. Quen-

1123) So Chamier, De baptismo V, 14, 8; bei Quenstedt II, 1116.

1124) S. 127 f.

1125) St. L. XI, 984: „Es läßt's Christus daran genug sein, daß er im ersten Stück dieses Spruchs sagt: ‚Wer da glaubt und getauft wird' und im andern: ‚Wer aber nicht glaubt' die Taufe nicht wiederholt, freilich darum, daß er mit dem ersten genug angezeigt und anderswo weiter davon befohlen, als Matth. 28, 19: ‚Lehret alle Heiden und taufet sie im Namen des Vaters' usw. Und folgt nicht daraus, daß man die Taufe nachlassen möge oder genug sei, daß jemand wollte vorgeben, er hätte den Glauben und dürfte der Taufe nicht. Denn wer ein Christ wird und glaubt, der wird gewißlich auch solch Zeichen gern annehmen, auf daß er beide solch göttlich Zeugnis und Bestätigung seiner Seligkeit bei sich habe und sich des stärken und trösten möge in seinem ganzen Leben, und daß er auch solches vor aller Welt öffentlich bekenne. . . . Wiewohl es kann geschehen, daß einer auch mag glauben, ob er gleich nicht getauft; und wiederum etliche die Taufe nehmen, die doch nicht wahrhaftig glauben. Darum muß man diesen Text also verstehen, daß hiermit die Taufe befohlen und bestätigt, als die man nicht soll verachten, sondern gebrauchen, wie gesagt ist; und doch darum nicht so gar enge spannen, daß darum sollte jemand verdammt sein, der nicht zur Taufe

stedt wendet sich in ausführlicher Darlegung gegen die Kirchenväter, die Scholastiker und die späteren römischen Lehrer, die eine absolute Notwendigkeit der Taufe behaupten.[1126] Um die Sache etwas weniger schrecklich zu machen, lassen die Papisten die ohne Taufe gestorbenen Kinder nur negativ (poena damni), nicht positiv (poena sensus) gestraft werden, das heißt, sie nehmen an, daß die ungetauft gestorbenen Kinder der Anschauung Gottes beraubt werden, aber keine Qualen empfinden. — Die eine absolute Notwendigkeit der Taufe lehren, berufen sich besonders auf Joh. 3, 5: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen." Aber der Skopus dieser Stelle ist die Bestrafung der Pharisäer und Schriftgelehrten, die sich auf Gottes zu der Zeit geltende Weise nicht einlassen wollten und die Taufe Johannis verachteten, während die Zöllner Buße taten und sich taufen ließen.[1127] So lautet der Bericht bei Lukas, Kap. 7, 29. 30: „Alles Volk, das ihn [Johannes] hörete, und die Zöllner gaben Gott recht und ließen sich taufen. Aber die Pharisäer und Schriftgelehrten verachteten Gottes Rat (τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ) wider sich selbst und ließen sich nicht von ihm taufen." In bezug auf diese Verachtung der Taufe Johannis und damit des Rates Gottes zur Seligkeit spricht Christus zu Nikodemus, der ja „ein Mensch unter den Pharisäern" war:[1128] „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen." Im analogen Falle müßten auch wir einem Verächter der Taufe Christi sagen: „Es sei denn, daß jemand getauft werde, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen." Luther und die lutherischen Theologen eignen sich Augustins Wort

---

kommen könnte. . . . Es ist allezeit einträchtiglich gehalten, daß, ob jemand glaubte und doch ungetauft stürbe, der würde darum nicht verdammt: denn es mag etwa der Fall vorfallen, daß einer glaubt und, ob er wohl der Taufe begehrt, durch den Tod übereilt würde."

1126) Systema II, 1166 sq. Alexander Hodge stellt (*Outlines*, p. 502) die Sache nicht richtig dar, wenn er auf die Frage: "What is the Romish and *Lutheran* doctrine as to the necessity of baptism?" antwortet: "They hold that the benefits conveyed by baptism are *ordinarily* conveyed in no other way, and consequently, baptism is *absolutely* necessary in order to salvation, both for infants and adults."

1127) Dies führt besonders Dannhauer aus, Hodosophia, Phaen. X, 504: Scopus particularis colloquii Christi est elenchticus Pharisaismi *contemnentis consilium Dei de baptismo.*

1128) Joh. 3, 1.

an: „*Contemptus* sacramenti damnat, non *privatio*." Nach lutherischer Lehre ist von absoluter Notwendigkeit der Glaube an die von Christo erworbene Vergebung der Sünden oder die Wiedergeburt, aber nicht die Taufe, weil der Glaube und die Wiedergeburt auch durch das bloße Wort des Evangeliums vorhanden sein kann.

9. Die Taufgebräuche.

Bei der Vollziehung der Taufe sind im Laufe der Zeit eine Anzahl Gebräuche in Aufnahme gekommen, die den Zweck haben, Wesen und Wirksamkeit der Taufe zu erklären und zur Darstellung zu bringen.[1129] Gerhard teilt[1130] die bei der Taufe gewöhnlichen „Zeremonien und Gebräuche" in drei Klassen: 1. Einige sind von Gott gebotene, 2. einige von den Aposteln frei angewendete, 3. einige von kirchlichen Personen hinzugefügte. Vorzuziehen ist aber die Zweiteilung. Diese ist auch von Gerhard gemeint, da er die zweite und dritte Klasse in eine Klasse zusammenstellt, wenn er sagt, daß nur die von Gott gebotenen Zeremonien (die Applikation des Wassers im Namen des dreieinigen Gottes) für die Kirche verbindlich sind, hingegen die von den Aposteln frei angewendeten ebensowohl in der Freiheit der Kirche stehen wie die von der späteren Kirche hinzugefügten. Wir befassen unter „Taufgebräuchen" alle von Gott nicht gebotenen „Zeremonien und Gebräuche" und nennen hier solche, die in die Taufformulare der lutherischen Kirche, wiewohl nicht überall, aufgenommen worden sind. Bei Walther findet sich[1131] die folgende Aufzählung: 1. die Erinnerung in betreff der Erbsünde; 2. die Namengebung; 3. der sogenannte kleine Exorzismus; 4. das Zeichen des Kreuzes; 5. Gebete und Segensspruch; 6. der große Exorzismus; 7. Verlesung von Mark. 10, 13—16; 8. die Handauflegung; 9. das Vaterunser; 10. die Entsagung samt dem apostolischen Glaubensbekenntnis; 11. der Gebrauch der Paten; 12. die Anlegung des Westerhemdchens; 13. der Segensspruch.[1132] Die Christen sollen einerseits wissen, daß diese Gebräuche in das Gebiet der Mitteldinge gehören, und daher der Gültigkeit der Taufe nichts abgeht, wenn mehrere oder auch alle Stücke Umstände wegen nicht in Anwendung kommen. Auch Gerhard sagt: „In den von Gott weder gebotenen noch verbotenen Gebräuchen (in

1129) Luther, St. L. X, 2138. 1130) L. de baptismo, § 254. 255.
1131) Pastorale, S. 130 ff.
1132) Gerhards Aufzählung der in der lutherischen Kirche gebräuchlichen ritus L. de bapt., § 258—269, der in der Papstkirche angewendeten § 257.

ritibus adiaphoris) ist die Freiheit festzuhalten, welche Christus teuer erkauft und seiner Kirche verliehen hat, also nämlich, daß man sie ohne die Meinung, sie seien nötig, in Freiheit beobachtet, und daß sie nach Anordnung und mit Zustimmung der Kirche, sonderlich wenn sie nützlich zu sein aufhören, ihren heilsamen Zweck nicht erreichen und in Mißbrauch und Aberglauben ausarten, abgeschafft und verändert werden können." Andererseits sollten bei der Taufe als einer öffentlichen Handlung die Gebräuche nicht der Willkür des einzelnen, auch nicht des Pastors, anheimgegeben werden. Auf die Frage, wem die Festsetzung, beziehungsweise Änderung, der Taufgebräuche zustehe, gibt die rechte Antwort die Konkordienformel, wenn sie im 10. Artikel von „Kirchengebräuchen" oder „Mitteldingen" sagt:[1133] „Demnach glauben, lehren und bekennen wir, daß die Gemeinde Gottes jedes Orts und jeder Zeit derselbigen Gelegenheit nach guten Fug, Gewalt und Macht habe, dieselbigen ohne Leichtfertigkeit und Ärgernis ordentlicher- und gebührlicherweise zu ändern, zu mindern und zu mehren, wie es jederzeit zu guter Ordnung, christlicher Disziplin und Zucht, evangelischem Wohlstand und zu Erbauung der Kirche am nützlichsten, förderlichsten und besten angesehen wird." Dabei versteht sich von selbst, daß die einzelnen Ortsgemeinden sich, soweit es angeht, gern andern Gemeinden des rechtgläubigen Bekenntnisses konform halten, sowohl zu einer äußeren Bezeugung der Einigkeit in der Lehre, als auch um Verwirrung bei solchen Gliedern der Gemeinde zu vermeiden, die von einer Gemeinde in eine andere übergehen. — Einige Bemerkungen zu den Taufgebräuchen, die in der lutherischen Kirche sich finden, mögen hier noch Platz finden. Die Erinnerung an die Erbsünde, womit auch unser Taufformular[1134] beginnt, hat den Zweck, auf die Notwendigkeit der Taufe hinzuweisen, „weil wir von Adam her allesamt in Sünden empfangen und geboren werden". — Die mit der Taufe verbundene Namengebung hat einen sehr praktischen Zweck. Sie dient der Erinnerung, daß der Getaufte in seiner Taufe eine auf seinen Namen, also auf seine Person, ausgestellte und für das ganze Leben geltende Gnadenzusage hat.[1135] — Wie der Exorzismus unter die Taufgebräuche

1133) S. 698, 9.

1134) Kirchenagende für ev.-luth. Gemeinden, herausgegeben von der Allgemeinen Deutschen Ev.-Luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. St. St. Louis, Mo. 1856.

1135) Die eingerahmten Taufscheine sind ein sehr passender Zimmerschmuck in Christenhäusern, sonderlich auch in den Studierzimmern theologischer Studenten.

kam, und in welchem Sinne er in die lutherischen Agenden überging, berichtet Walther.[1136] Walther selbst urteilt in Anlehnung an Chemnitz, Hutter und Gerhard: „Nun ist zwar der Exorzismus innerhalb unserer deutsch-lutherischen Kirche nicht in der Weise abgeschafft worden, welche Hutter mit Recht als die allein richtige bezeichnet; vielmehr ist jene Zeremonie mit dem Eindringen des Indifferentismus und Rationalismus meist in der unordentlichsten Weise gefallen; da aber dieselbe offenbar zu denjenigen Zeremonien gehört, die, um nicht auf Mißverständnis zu führen, erst einer Erklärung bedürfen, so ist sie zwar da, wo sie noch besteht, nicht mit Hast abzuschaffen, noch weniger aber dürfte darauf hinzuarbeiten sein, daß sie wieder eingeführt werde." Der mögliche Mißverstand besteht darin, daß man bei dem Exorzismus an eine leibliche Besessenheit des Kindes denken könnte, während doch nur eine geistliche Gefangenschaft in dem Reiche des Fürsten der Finsternis gedacht werden soll. — Der Gebrauch der Taufpaten macht bekanntlich dem praktischen Pastor nicht selten Not. Wir glauben, daß Walther auch hier den rechten Rat gibt, wenn er bemerkt:[1137] „Zwar hat der Prediger darauf hinzuwirken, daß nur rechtschaffene Lutheraner zu Paten erwählt werden, und, damit dies geschehe, seine Gemeinde daran zu gewöhnen, daß ihm die zu vollziehende Taufe vor Einladung der Gevattern gemeldet werde; jedoch, sind wohlgesinnte Andersgläubige bereits eingeladen, oder treten sie schon an den Taufstein, so soll der Prediger sie nicht abweisen, ihnen so eine öffentliche Beschämung bereiten und in ihnen dadurch einen dauernden Widerwillen gegen unsere Kirche und unser Ministerium erwecken. Denn so unrecht es ist, daß Lutheraner eine Patenstelle in irrgläubigen Kirchen übernehmen und somit am Gottesdienst der Falschgläubigen teilnehmen, so wenig ist es gewissenverletzend, wohlgesinnten Andersgläubigen in dem bezeichneten Falle zu erlauben, daß sie Zeugen für unsere rechtmäßig vollzogene Taufe seien." Unser Taufformular mit der Frage, ob die Paten bereit seien, nötigenfalls für den Unterricht des Kindes in der lutherischen Lehre zu sorgen, setzt rechtgläubige Paten voraus. Andersgläubigen diese Verpflichtung aufzuerlegen, wäre für beide Teile unsittlich. „Wohlgesinnte" Andersgläubige sehen dies auch ein. So wird die Unterscheidung zwischen Taufpaten und Taufzeugen in den meisten Fällen aus der Not helfen. Käme der Pastor in die Lage, eine Taufe zu vollziehen, bei der nur Andersgläubige oder

---

1136) Pastorale, S. 133 ff. 1137) Pastorale, S. 136 f.

Ungläubige zugegen sind, so wird er das Taufformular mit den durch diese Umstände geforderten Auslassungen zu gebrauchen wissen. — Durch die Abrenuntiation und das Glaubensbekenntnis kommt die Wirkung der Taufe zum Ausdruck, daß nämlich durch die Taufe das Kind aus dem Reich des Teufels in das Reich Christi versetzt wird. Weil dies nur so geschehen kann, daß das Kind in der Taufe eigenen Glauben hat, so wird die Frage nach dem Glauben an das Kind gerichtet und von den Paten an Stelle des Kindes beantwortet. Hierbei ist natürlich als feststehend angenommen, daß das Kind in der Taufe eigenen Glauben habe und nicht etwa auf den Glauben der Paten oder der christlichen Kirche oder auch den eigenen zukünftigen Glauben getauft werde. An dem eigenen Glauben der Kinder ist durchaus festzuhalten. Jede Lehre, wonach der Segen der Taufe auf das Kind übergehen soll, ohne daß der Glaube als Nehmemittel auf seiten des Kindes vorhanden wäre, ist außerhalb des Christentums gelegen.[1138] Der Segen der Taufe besteht ja in der Vergebung der Sünden, und die Vergebung der Sünden kann durch kein anderes Mittel als durch den Glauben angeeignet werden. „Solches" (nämlich „in dem Wasser die verheißene Seligkeit empfahen") „kann die Faust noch der Leib nicht tun, sondern das Herz muß es glauben."[1139] Die Frage, woher das Kind den eigenen Glauben habe, sollte uns nicht ernstlich bekümmern. Weil wir wissen, daß die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten, also das Gnadenmittel für die Kinder ist, und weil Christus die Kinder zu sich bringen heißt, um sie zu segnen, und ihnen das Himmelreich zuspricht, so sind wir berechtigt, ihm (Christo) die Sorge für das medium ληπτικόν, den Glauben, zu überlassen, durch den allein sie Segen und Himmelreich ihrerseits empfangen können. Zudem wissen wir, daß die Taufe zum Evangelium gehört, und daß das Evangelium es an sich hat, den Glauben, den es fordert, auch selbst zu wirken. Wir sagen also: Wie das Wort des Evangeliums dadurch, daß es die Vergebung der Sünden darbietet, auch den Glauben an die dargebotene Vergebung der Sünden wirkt, so wirkt und stärkt auch die Taufe den Glauben, nicht infolge einer ins Taufwasser gelegten physischen oder magischen Kraft, sondern infolge der mit der Wassertaufe verbundenen Verheißung der Vergebung der Sünden. Luther: „Also sagen wir, daß die Kindlein zur Taufe gebracht werden wohl durch fremden

1138) Das ist die iudaica opinio der Scholastiker. Apol. 204, 18 ff.
1139) Großer Katechismus, S. 490, 36.

Glauben und Werk; aber wenn sie dahin kommen sind und der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christus' Statt, so segnet er sie und gibt ihnen den Glauben und das Himmelreich; denn des Priesters Wort und Tat sind Christi selbst Wort und Werk." [1140] „Denn was ist die Taufe anders denn das Evangelium, dazu sie gebracht werden? Wiewohl sie das einmal nur hören; sie hören's aber desto kräftiger, weil Christus sie aufnimmt, der sie hat heißen bringen." [1141] Wir sind bei der Kindertaufe des Glaubens gewisser als bei der Taufe der Erwachsenen. Bei der Taufe der Erwachsenen müssen wir auf unsere Frage, ob sie glauben, ihr Wort gelten lassen. Und wir sollen ihr Wort gelten lassen. Betrügen sie uns oder sich selbst, so ist das ihre Sache. „Du bist entschuldigt und taufst recht", sagt Luther.[1142] Bei der Kindertaufe aber haben wir Christi Wort dafür, daß die Kinder glauben, weil er sie zu sich bringen heißt, sie zu segnen, und folglich auch dafür zu sorgen hat, daß sie mit dem Empfangsmittel des Glaubens ausgerüstet sind. Luther sagt mit Verweisung auf Mark. 10: „Mich dünkt: sollte eine Taufe gewiß sein, so sei der Kinder Taufe die allergewisseste, eben um des Wortes Christi willen, da er sie heißet zu sich bringen, da die Alten von selbst kommen, und daß in den Alten mag Trügerei sein der offenen Vernunft halben, in den Kindern keine Trügerei sein kann der verborgenen Vernunft halben, in welchen Christus seinen Segen wirkt, wie er sie hat heißen zu sich bringen. Es ist gar ein trefflich Wort und nicht so in den Wind zu schlagen, daß er die Kinder heißt zu ihm bringen und straft, die es wehren. . . . Summa, der Kinder Taufe und Trost steht in dem Wort: ‚Laßt die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn solcher ist das Reich Gottes.' Das hat er geredet und lügt nicht. So muß recht und christlich sein, die Kindlein zu ihm zu bringen; das kann nicht geschehen denn in der Taufe. So muß auch gewiß sein, daß er sie segne und das Himmelreich gebe allen, die so zu ihm kommen, wie die Worte lauten: ‚Solcher ist das Reich Gottes.'" [1143] — Es ist gesagt worden und wird noch gesagt, es laute immerhin sonderbar, daß wir bei der Taufe das Kind nach dem Glauben fragen und uns die Antwort darauf von den Paten geben lassen. Das geschieht aber aus naheliegenden Gründen. Weil Gott es so eingerichtet hat, daß die Kinder noch nicht reden können, wir aber aus Gottes Wort wissen, daß sie in der Taufe

1140) A. a. O., S. 492 f.
1141) A. a. O., S. 497.
1142) XI, 495.
1143) A. a. O., 496 f.

eigenen Glauben haben, so sprechen *wir* aus, was *sie* noch nicht aussprechen können. Zugleich nehmen wir die Gelegenheit wahr, bei der Taufe der Kinder die christliche Lehre vom *Glauben* der Kinder, die mitten in der Christenheit geleugnet wird, zu bekennen. Bei rechter Erwägung der Umstände ist also die Sache nicht sonderbar, sondern vollkommen in Ordnung. Hiermit ist auch schon auf die Frage geantwortet, ob ein Tauffomular *mit der Frage nach dem Glauben* für die *Kindertaufe* überhaupt passend sei, und ob nicht etwa unsere Kirche das Formular für die Taufe der Erwachsenen etwas gedankenlos auf die Kindertaufe übertragen habe. Darauf ist im Einklang mit den vorstehenden Darlegungen zu antworten: Die Frage nach dem Glauben ist bei der Kindertaufe nicht minder am Platze als bei der Taufe der Erwachsenen, weil wir von den Kindern wissen, und zwar noch gewisser als von den Erwachsenen, daß sie in oder bei der Taufe glauben. Auch empfiehlt sich, die Frage nach dem Glauben bei der Kindertaufe deshalb beizubehalten, damit wir nicht, woran Luther erinnert, auf den Gedanken kommen, „daß die christliche Kirche *zweierlei* Taufe habe, und die Kinder nicht gleiche Taufe mit den Alten hätten, so doch St. Paulus sagt Eph. 4, 5, es sei nur *eine* Taufe, *ein* HErr, *ein* Glaube".[1144] — Aber *an welchem Punkt* der Taufhandlung haben wir den Glauben als entstehend zu denken? Luther ist nicht besonders besorgt um die Feststellung des Zeitpunktes. Er sagt, der Glaube sei „vor oder je *in* der Taufe" da.[1145] Worauf Luther alles ankommt, ist dies, daß das Kind nicht auf den Glauben der Paten oder der christlichen Kirche oder auch auf den eigenen zukünftigen Glauben getauft werde, sondern eigenen Glauben habe. Doch ist es am sichersten, den Glauben im eigentlichen Taufakt entstehend zu denken. Wie Luther in den oben angeführten Worten selbst sagt: Wenn die Kinder durch fremden Glauben zur Taufe gebracht sind und „der Täufer mit ihnen handelt an Christus' Statt, so segnet er sie *und gibt ihnen den Glauben* und das Himmelreich; denn des Priesters Wort und Tat sind Christi selbst Wort und Werk". Nun kann aber, was die Vollziehung einer rechten Taufe betrifft, schließlich alles wegbleiben außer der Applikation des Wassers im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. — Hieran hat sich die Frage geknüpft, wie man denn *vor* dem eigentlichen Taufakt nach dem Glauben des Kindes fragen könne. Man hat daran gedacht, die Frage nach dem Glauben *hinter* den Taufakt zu verlegen. Aber

---

1144) St. L. XI, 490. 1145) A. a. O., 489.

gegen diese Anordnung könnte dann auch wieder eingewendet werden, daß sie chronologisch inkorrekt sei und die verkehrte Vorstellung hervorrufe, als ob der Glaube nicht schon in und bei der Taufe vorhanden sei. Daher werden wir es dabei bleiben lassen müssen, daß das, was zeitlich im eigentlichen Taufakt zusammenfällt, im Taufformular notwendig auseinandergenommen wird, weil wir Menschen so beschaffen sind, daß wir nicht alles zu gleicher Zeit denken und sagen können. Schließlich geziemt sich, daß wir alle in re „Kinderglauben" eine Beichte tun. Wenn wir die Sache ohne Gottes Wort ansehen, kommt uns der Kinderglaube sonderbar vor. Unsere psychologischen Kenntnisse lassen uns hier im Stich. Auch wir bedauern wohl die armen Kinder ob ihrer noch unentwickelten Vernunft und halten sie weder des Glaubens noch des Himmelreichs noch der Taufe fähig. Die Jünger haben ähnliche Gedanken gehabt. Denn als man Kindlein zu JEsu brachte, daß er sie anrührete, fuhren die Jünger die an (ἐπετίμων), die sie trugen. Die Jünger dachten auch: Cui bono? Das ganze Zusammensein der Kinder mit Christo könne doch nur auf bloße Formalitäten hinauskommen. Aber der HErr wehrte diesen Formalitätsgedanken. Er „ward unwillig, ἠγανάκτησεν, und sprach zu ihnen: Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn solcher ist das Reich Gottes". Zugleich belehrt Christus seine Jünger und uns alle darüber, was die entwickelte Vernunft, die sich im Laufe der Jahre bei uns ansammelt, zum Eingehen in das Reich Gottes vermag. Er spricht: „Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht empfähet als ein Kindlein, ὡς παιδίον, der wird nicht hineinkommen." Der HErr kehrt also das Urteil der Jünger um. Während die Jünger dafürhalten, die Kinder seien nicht das richtige subiectum quod für den Segen Christi, belehrt Christus sie dahin, daß die Alten auf den Kindeszustand reduziert werden müssen, wenn sie am Himmelreich teilhaben wollen. So müssen auch wir auf eigene Berechnungen verzichten und die rechten Gedanken über den Glauben und die Seligkeit der Kinder durch den Glauben an Christi Worte in uns aufnehmen.

10. Die Johannestaufe.

Thomasius polemisiert gegen die älteren lutherischen Theologen, daß sie „die wesentliche und völlige Identität der johanneischen Taufe mit der christlichen behaupten".[1146] Zur Sache wäre zu sagen,

1146) Dogmatik IV, 10. Thomasius wendet sich namentlich gegen Chemnitz, Gerhard und Ägidius Hunnius.

daß nach der Schrift die Taufe Johannis wirklich Gnadenmittel war mit vis dativa und vis effectiva. Wie die christliche Taufe, mit der die Christen am ersten Pfingsttage getauft wurden, eine Taufe „zur Vergebung der Sünden" (*εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*) war, so wird auch die Taufe Johannis ausdrücklich als „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden" (*βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) beschrieben.[1147] Und wie die christliche Taufe das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes heißt, durch welches die Seligmachung geschieht (*ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ πνεύματος ἁγίου*), und zwar im Gegensatz zum Seligwerden aus den eigenen Werken (*οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς*):[1148] so wird auch die Johannestaufe als ein Mittel beschrieben, durch welches der Heilige Geist die Wiedergeburt wirkt und „ein Mensch aus den Pharisäern" in Gottes Reich kommt: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist (*ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*), so kann er nicht in das Reich Gottes kommen."[1149] Freilich ist die rechte Auffassung der Johannestaufe insofern nicht von unmittelbarer praktischer Bedeutung, als heutzutage niemand mehr mit dieser Taufe getauft wird.[1150] Aber bei der

---

1147) Mark. 1, 4; Luk. 3, 3. 1148) Tit. 3, 5. 1149) Joh. 3, 5.

1150) So Chemnitz, Examen, De bapt., p. m. 230. Ebenso Calov, Systema I, 953. Bei Chemnitz findet sich auch a. a. O., p. 233 sqq., eine sorgfältige Aufzählung und Rezension der verschiedenen Auslegungen von Apost. 19, 1—6. Von der Auffassung, daß die Worte, V. 5: „Da sie das hörten, ließen sie sich taufen auf den Namen des HErrn JEsu" nicht Lukas, sondern Paulo angehören, urteilt er: Graecus textus illam explicationem facile patitur et admittit. Aber er will nicht, daß man über jemand das Anathema ausspreche, der über die Frage, ob die zwölf Johannesjünger zu Ephesus noch auf den Namen Christi getauft seien, anderer Meinung ist. Die Auffassung jenes historischen Berichts Apost. 19, 1—6 sei eine Sache für sich. Der Gnadenmittelcharakter der Johannestaufe stehe aus den Beschreibungen fest, die uns die Schrift über diese Taufe darbietet. Von der Ansicht, daß die Taufe Johannis eine Taufe zur Buße „ohne Glauben an Christum und ohne Vergebung der Sünden" gewesen sei, urteilt Chemnitz: „Eine solche Buße ist sicherlich einfach heidnisch (res ethnica). Auch Paulus sagt Apost. 19 ausdrücklich, Johannes habe so mit der Taufe der Buße getauft, daß er zugleich lehrte, daß diejenigen, welche er taufte, an Christum JEsum glaubten. Auch Markus und Lukas versichern, Johannes habe von seiner Taufe gepredigt, daß sie eine Taufe nicht bloß der Buße, sondern der Buße zur Vergebung der Sünden sei. Auch die Redeweise ‚zur Vergebung der Sünden' nimmt der Taufe Johannis nicht die Vergebung der Sünden. ... Dieselbe Redeweise wird von der Taufe Christi Apost. 2, 38 gebraucht: ‚Tut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen ... zur Vergebung der Sünden.'"

Bekämpfung des Gnadenmittelcharakters der Johannestaufe treten unklare Begriffe von der Vergebung der Sünden und vom Seligwerden zutage. So bei Thomasius, wenn er sagt: „Die Sündenvergebung, welche die johanneische Taufe gewährte, war mehr äußerlicher und vorbereitender Natur, analog der Wirkung der alttestamentlichen Opfer. Sie machte den, der sie empfing, noch nicht zum Gliede des Himmelreichs und bereitete ihn für dasselbe vor. So war sie ein Vorbild auf die christliche Taufe, welche sie daher auch nicht zu ersetzen vermochte. Den Jüngern des HErrn diente die Geistesausgießung am Pfingsten zum vollen Ersatz." Eine Sündenvergebung „mehr äußerlicher und vorbereitender Natur" ist ein undenkbarer Begriff. Man hat entweder Vergebung der Sünden, oder man hat sie nicht. Auch die alttestamentlichen Opfer, sofern sie Typen des Versöhnungsopfers Christi waren, boten die Vergebung der Sünden um Christi willen dar, und die gläubigen Israeliten, die auf den Trost Israels warteten, eigneten sich dieselbe auch im Glauben an.[1151] Thomasius' Aussage, daß die johanneische Taufe nicht „zum Glied des Himmelreichs" gemacht habe, widerspricht der Aussage Christi Joh. 3, 5, wonach Menschen wie Nikodemus durch die Taufe Johannis in das „Reich Gottes" eingehen konnten. „Himmelreich" und „Reich Gottes" sind aber Synonyma. Thomasius redet auch so, als ob die Ausgießung des Heiligen Geistes für die Jünger des HErrn Gnadenmittel war, wodurch sie erst vollends der Vergebung der Sünden und der Gotteskindschaft teilhaftig wurden, während die Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingsttage den Zweck hatte, die Jünger für ihren Zeugenberuf in der Welt auszurüsten: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, welcher auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde."[1152]

1151) Apost. 10, 43. Vgl. den Abschnitt „Das Opfer Christi und die Sühnopfer des A. T.", II, 453 f.

1152) Apost. 1, 8. Ebenso Luk. 24, 46—49. Die alten Theologen unterschieden daher baptismus *sanguinis* oder das Martyrium, Matth. 20, 22, und baptismus *flaminis* oder die Ausgießung besonderer Gaben des Heiligen Geistes, Apost. 1, 5, von baptismus *fluminis* oder der Wassertaufe, die ein Sakrament zur Vergebung der Sünden ist. Vgl. Quenstedt II, 1080.

Das Abendmahl.

(De coena sacra.)

---

1. Die göttliche Ordnung des Abendmahls.

Wie die Predigt des Evangeliums und die Taufe, so ist auch das heilige Abendmahl nicht bloß kirchliche, sondern göttliche Ordnung (institutio *divina*). Christus hat das Abendmahl eingesetzt und zugleich befohlen, daß es bis an den Jüngsten Tag in seiner Kirche gefeiert werde, welchen Befehl der Apostel Paulus wiederholt.[1153] So haben es auch die ersten Christen verstanden. Wie die Taufe, so finden wir auch das Abendmahl in der apostolischen Kirche im Gebrauch.[1154]

Konsequente Schwärmer wie die Quäker verwerfen nicht nur die Taufe, sondern auch das Abendmahl als eine in der Kirche zu befolgende göttliche Ordnung. Die Quäker sind auch an diesem Punkte konsequenter in der Abtuung der „unnützen äußeren Dinge" als die große Mehrzahl der Reformierten. Während die meisten Reformierten nur den Teil der Abendmahlsworte, der sich auf Leib und Blut Christi bezieht, bildlich fassen wollen und daher nur die mündliche Nießung (manducatio *oralis*) des Leibes und Blutes Christi verwerfen, aber den mündlichen Genuß des Brotes und Weines stehen lassen wollen, so gehen die Quäker konsequent einen Schritt weiter. Sie fassen auch Brot und Wein bildlich und wollen daher, daß Christen, die wahrhaft geistlich gesinnt sind, auch Brot und Wein nicht mit dem Munde, sondern nur mit dem Glauben genießen. Sie haben dafür auch einen „Schriftbeweis". Wie die meisten Reformierten für die Abweisung des mündlichen Genusses des Leibes und Blutes Christi sich auf die Schriftworte: „Fleisch ist kein nütze" [1155] berufen, so berufen sich die Quäker auf Schriftworte, wie: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken" [1156] und: „So lasset nun niemand euch Gewissen machen über Speise oder über Trank".[1157] Nach Offenb. 3, 20 werde das wahre Abendmahl im Herzen genossen. Die äußere Handlung, die Christus einst mit seinen Jüngern „um der Schwachen willen" vornahm, habe ebensowenig Geltung für die spätere Kirche wie das Fuß-

---

1153) Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 25: „Das tut zu meinem Gedächtnis."
1154) 1 Kor. 10, 16—22; 11, 17—34.
1155) Joh. 6, 63.
1156) Röm. 14, 17.
1157) Kol. 2, 16.

waschen, die Salbung der Kranken mit Öl und die Enthaltung vom Blut und Erstickten.[1158] In neuerer Zeit haben Theologen kritischer Richtung[1159] die göttliche Stiftung des Abendmahls und den Befehl zur Wiederholung desselben geleugnet. Dagegen sagt Cremer:[1160]

1158) Die ausführlichen Belege aus Barclays Apologie sind bei Baumgarten, Theol. Streitigk. III, 362 sqq., abgedruckt. Günther, Symbolik[4], S. 318, zitiert aus Barclays Katechismus: „Welche andere Schriftstellen zeigen, daß es nicht notwendig ist, daß das Gebot des Brotes und Weines fortbestehe? Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken. . . . So lasset nun niemand euch Gewissen machen über Speise oder über Trank.“ Über Wert und Bedeutung der Handlung, die Christus einst mit seinen Jüngern vornahm, und die auch in den Gebrauch der apostolischen Kirche überging, sagt Barclay, Apol., thes. 13: Fractio panis per Christum cum discipulis erat figura [nämlich des geistlichen und inwendigen Genusses des Leibes und Blutes Christi], qua aliquando in ecclesia etiam utebantur illi, qui rem figuratam receperunt, *imbecillium causa,* sicut abstinere a rebus strangulatis et a sanguine, lavare invicem pedes, infirmos oleo unguere, quae omnia iussa sunt non minore autoritate et solennitate, quam priora illa duo [nämlich Taufe und Abendmahl], sed cum tantum fuerint umbrae meliorum, illis cessant [sie hören für diejenigen auf], qui substantiam [das Wesen, das Abendmahl im Herzen] assequuti sunt.

1159) B. Weiß, Jülicher, Spitta.

1160) RE.[3] I, 33. Wenn Leugner der göttlichen Ordnung des Abendmahls sich darauf berufen, daß nur die Berichte bei Paulus und Lukas die Worte haben: „Das tut zu meinem Gedächtnis“, so ist zunächst zu sagen, daß das Zeugnis von zwei Zeugen nach göttlicher und menschlicher Ordnung Geltung hat. Aber auch abgesehen von dem direkten Befehl bei Paulus und Lukas, ist es ein Ungedanke, daß nur für die Jünger und nicht für die ganze Kirche das Mahl bestimmt sein sollte, in dem Christus seinen in den Versöhnungstod dahingegebenen Leib und sein Blut, „das Blut des Neuen Testaments, das vergossen wird für viele“, darreicht. Hierauf weist auch Cremer hin, RE.[3] I, 33 f.: „Es ist auch nicht an dem, daß bei Markus und Matthäus die Andeutung einer Stiftung für die Folgezeit fehle. Einmal haben beide die Bezeichnung des Kelchinhaltes als ‚mein Bundesblut‘, *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, Matth. 26, 28; Mark. 14, 24, und sodann setzt Markus hinzu: *τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, Matthäus: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Wenn aber Christus sein ‚Bundesblut‘ den Jüngern darreicht, so ist es unmöglich, daß diese Darreichung als auf die Jünger beschränkt gedacht sei, und dies wird verstärkt durch die Erwähnung der *πολλοί* in dem folgenden Zusatz.“ Richtig fügt Cremer auch hinzu, daß der eigentliche Grund für die Abweisung der göttlichen Ordnung des Abendmahls anderswo liege als in der angeblichen Differenz der Berichte. „Während für Rückert die Schwierigkeit in der mit dem ‚Ritus‘ unabweisbar sich verbindenden Gefahr der Veräußerlichung liegt, die Christo unmöglich habe verborgen sein können“ (die Rationalisten sind ebenso entschieden gegen alle „gesetzliche Veräußerlichung“ wie die Schwärmer), „weist namentlich Spitta die Einsetzung als

„Besser kann überhaupt eine Tatsache nicht bezeugt sein als die von JEsus selbst stammende Bestimmung des Abendmahls für seine Gemeinde."

Das Verhältnis zwischen Abendmahl und Taufe ist richtig bezeichnet, wenn die alten Theologen die Taufe sacramentum initiationis und das Abendmahl sacramentum confirmationis nennen. Der Empfang der Taufe geht dem Gebrauch des Abendmahls vorher. Am ersten Pfingstfest werden die Bekehrten aufgefordert, sich taufen zu lassen, nicht, das Abendmahl zu feiern. Dies ist für die kirchliche Praxis zu beachten. Stellt es sich heraus, daß solche Personen, die bei uns das heilige Abendmahl begehren, noch nicht getauft sind, so vollziehen wir an ihnen vorher die Taufe.[1161)]

Die Namen des heiligen Abendmahls sind teils in der Schrift gegeben,[1162)] teils in Anlehnung an Worte, Wesen und Umstände des Abendmahls im kirchlichen Sprachgebrauch gebildet.[1163)] Man soll über die Namen keinen Streit anfangen — auch nicht über den Namen „Messe" (missa) —, solange mit den

---

Stiftung für die Gemeinde deshalb ab, weil er die Beziehung des Abendmahls auf Christi Tod für unmöglich erklärt." Diese Klasse von Theologen will ja von der Gottheit Christi und der satisfactio vicaria nichts wissen.

1161) Walther, Pastorale, S. 190. Walther verweist noch auf die „Analogie der Passahmahlzeit", zu welcher nach 2 Mos. 12, 48 nur solche, welche durch die Beschneidung bereits in den Gnadenbund aufgenommen waren, zugelassen wurden.

1162) 1 Kor. 11, 20: Mahl des HErrn, *κυριακὸν δεῖπνον;* 1 Kor. 10, 21: Tisch des HErrn, *τράπεζα Κυρίου.*

1163) Wie Eucharistie, in Anlehnung an *εὐχαριστήσας*, Mark. 14, 23; Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 24; Kommunion nach *κοινωνία*, 1 Kor. 10, 16; Abendmahl oder Nachtmahl nach 1 Kor. 11, 23: *ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί κτλ.* Gerhard, L. de s. coena, § 3—9, unterscheidet biblische und kirchliche Benennungen. Als biblische bezeichnet er Coena dominica, mensa et calix Domini, communicatio corporis et sanguinis Christi (mit der Bemerkung: ubi tamen potius definitio *rei* quam *nominis* proposita dici posset), novum testamentum (quia instante mortis agone a Christo instituta est et quidem in memoriam mortis testatoris), fractio panis (mit der Bemerkung: Sed quia evidenter et apodictice demonstrari nequit, oportere in illis locis, Act. 2, 42; 20, 7, per fractionem panis intelligi administrationem coenae, ideo quidam de vulgaribus epulis phrasin accipiunt, quo sensu usurpatur Luc. 24, 35, Act. 27, 35 atque alibi passim). Als kirchliche Ausdrücke nennt Gerhard *εὐχαριστία, σύναξις, ἀγάπη, λειτουργία, θυσία* und *προσφορά, μυστήριον,* sacramentum altaris, missa. Zur Erklärung dieser Namen bietet Gerhard viel geschichtliches Material.

Namen nicht schriftwidrige Lehren verbunden werden.[1164] Zu unserer Zeit wird vielleicht der Name „Abendmahl“ am meisten unter den Protestanten gebraucht. Neuere Theologen verschiedener Richtungen gebrauchen gern den Ausdruck „Herrenmahl“.[1165]

2. Das Verhältnis des Abendmahls zu den andern Gnadenmitteln.

Gemeinsam ist dem Abendmahl mit dem Wort des Evangeliums und mit der Taufe, daß es *Rechtfertigungsmedium* (medium iustificationis sive remissionis peccatorum) ist. Auch das Abendmahl ist nicht mehr und nicht weniger als ein von Christo geordnetes Mittel, wodurch Christus die von ihm erworbene *Vergebung der Sünden* den Teilnehmern an diesem Mahl darbietet und zueignet. Mit andern Worten: Das Abendmahl gehört nicht zum *Gesetz*, sondern ist *reines Evangelium*, das heißt, es ist nicht ein Werk, das *wir* Christo tun, sondern ein Werk, das *Christus* an uns tut. Es ist ein Werk Christi, wodurch er uns versichert, daß wir durch seinen Versöhnungstod einen *gnädigen* Gott haben. Dies kommt durch die Worte, die Christus bei der Einsetzung des Abendmahls gebraucht, klar zum Ausdruck. Denn wenn Christus sagt: „Nehmet, esset; das ist mein Leib, *der für euch gegeben wird*“ und: „Dies ist mein Blut, *das für euch vergossen wird*“, so können diese Worte keinen andern Sinn haben als den, daß nicht mehr *wir selbst* unsere Sünden bei Gott zu bezahlen haben, sondern daß unsere Sünden durch Christi für uns gegebenen Leib und durch Christi für uns vergossenes Blut bereits bezahlt *sind*. So hat *Luther* recht, wenn er einschärft: „Die Messe [des Abendmahls] ist kein Werk oder Opfer, sondern ein Wort und Zeichen *göttlicher Gnade*, welche Gott gegen uns gebraucht, unsern Glauben gegen sich [nämlich, daß er uns gnädig sei] aufzurichten und zu stärken.“[1166] In der Apologie heißt es:[1167] „Das Sakrament ist

---

1164) Vgl. *Luther* gegen Carlstadt, XX, 174 ff.: „Carlstadt schilt uns um des Namens willen, daß wir das Sakrament eine Messe nennen, und legt uns auf, daß wir sind Christus' Henker, Mörder, und der greulichen Worte mehr, und noch ärger denn die Papisten, weil Messe ein Opfer heiße auf hebräisch, und soll uns nicht helfen, daß wir mit solchem Ernst und Fahr streiten und gestritten haben, *daß die Messe kein Opfer sei*. Nun ist's auch vor der Welt ein schimpflich, kindisch, weibisch Ding, wenn man der *Sache* sonst eins ist und doch sich über den *Worten* zankt; welches Paulus verbeut und heißt sie *λογομάχους*, Wortkrieger und Zänkische.“

1165) Holtzmann, Neut. Theol. II, 200; Rösgen, Neut. Offenb. I. 545.

1166) St. L. XIX, 346.

1167) M. 259, 49.

dazu eingesetzt, daß es sei ein Siegel und gewiß Zeichen der Vergebung der Sünden, dadurch die Herzen erinnert und der Glaube gestärkt wird, daß sie gewiß glauben, daß ihnen die Sünden vergeben sind." So befassen die Schmalkaldischen Artikel „das heilige Sakrament des Altars" mit Recht unter das „Evangelium" und nennen es neben dem mündlichen Wort des Evangeliums und der Taufe „Rat und Hilfe wider die Sünde".[1168] Gemeinsam ist dem Abendmahl ferner mit der Privatabsolution und der Taufe, daß es eine individuelle, auf die einzelne Person lautende Zusage der Vergebung der Sünden in sich schließt. Dennoch ist die differentia specifica oder das, was dem Abendmahl eigentümlich ist, in der Schrift sehr klar markiert. Im Abendmahl wird die individuelle, auf die einzelne Person lautende Lossprechung von der Sündenschuld durch Darreichung des Leibes Christi, der für uns gegeben ist, und durch Darreichung des Blutes Christi, das für uns vergossen ist, bestätigt oder versiegelt. Hierdurch unterscheidet sich das Abendmahl von den andern Gnadenmitteln.

Aber gerade mit diesem wunderbaren Gnadenmittel hat Christus mitten in der Christenheit wenig Glück gehabt. Rom halbiert durch die Kelchentziehung das Abendmahl, und der Leib Christi, den es übriglassen will, ist bei genauer Auffassung der römischen Lehre nicht der Leib, der für uns gegeben ist, sondern ein Leib, der durch die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi entstanden sein soll.[1169] Dazu kommt auf seiten Roms der Greuel des Meßopfers, wonach der Leib Christi nicht zur Versicherung der Vergebung der Sünden dargereicht und empfangen, sondern zu einem vom Priester dargebrachten „unblutigen" Opfer für die Lebendigen und Toten gemacht wird, zur Schmach des einen und vollkommenen Versöhnungsopfers Christi und zur Unterdrückung des Glaubens an die durch Christi Opfer vorhandene Vergebung der Sünden. Die reformierten Kirchengemeinschaften entfernen Leib und Blut Christi aus dem Abendmahl ganz und machen aus dem Abendmahl eine Feier, bei der sie Brot und Wein als Abbilder des abwesenden Leibes und Blutes Christi austeilen. Sie erklären den Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht nur für schlechterdings unmöglich, sondern sie gehen in einigen ihrer vornehmsten Lehren so weit, daß sie — nach dem Vorgang der Heiden — Christi Abendmahl, in dem Christi für uns gegebener Leib und Christi für uns

1168) M. 319. 1169) Luther, St. L. XIX, 1303.

vergossenes Blut mit dem Munde empfangen werde, Menschenfresserei, ein Zyklopenessen, ein thyestisches Mahl und eine Erdichtung des Teufels nennen.[1170] Neueren lutherischen Theologen ist es nicht genug, daß Christi Leib und Blut zur Vergebung der Sünden empfangen wird, sondern sie meinen, die altlutherische Lehre vom Abendmahl dahin bereichern zu sollen, daß sie dem Abendmahl auch eine physische Wirkung („Naturwirkung") zuschreiben. Der vielgestaltige Irrtum erfordert eine eingehende Darlegung der Schriftlehre vom Abendmahl.

3. Die Schriftlehre vom Abendmahl.

Drei verschiedene Lehren vom Abendmahl werden innerhalb der äußeren Christenheit vorgetragen: 1. die Lehre, daß nur Leib und Blut Christi im Abendmahl sei, oder, was dasselbe ist, daß im Abendmahl Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden. Dies ist die Verwandlungslehre (transsubstantiatio), die seit dem Laterankonzil vom Jahre 1215 römische Kirchenlehre ist[1171] und namentlich auch im Tridentinum zum Ausdruck kommt.[1172]

2. Die Lehre, daß nur Brot und Wein im Abendmahl sei, oder, was dasselbe ist, daß Brot und Wein nur Abbilder (Symbole) des abwesenden Leibes und Blutes Christi seien. So nicht nur Zwingli, sondern auch Calvin und alle Reformierten samt allen reformierten Sekten. Daß Calvin Zwinglis Abendmahlslehre „vertieft" und eine Art Mittelstellung zwischen Zwingli und Luther eingenommen habe,[1173] ist eine in der modernen Dogmengeschichte zwar

---

1170) Die Belege später.

1171) Mansi XXII, 982: (Christi) corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina. . . . Hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos rite vocatus.

1172) Das Tridentinum spricht sess. XIII, can. 2 über alle Leugner der Verwandlungslehre den Fluch aus: Si quis . . . negaverit mirabilem illam et singularem *conversionem* totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia *transsubstantiationem* appellat, anathema sit. Das Material über die Ausbildung dieser Lehre (durch Paschasius Radbertus, † um 865, Lanfrank, † 1089) trotz sich erhebenden Widerspruchs (Rabanus Maurus, † 856; Ratramnus von Corbie, † nach 868; Berengar von Tours, † 1088) bei Schmid-Hauck⁴, S. 234—252. 287 ff. Vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, 10 f. 21 ff. 58 ff. 113 ff. Hase, Ev. Dogmatik³, S. 446 ff.

1173) Loofs z. B. meint, RE.³ I, 68, daß Calvins „Anschauung leichter und genetisch richtiger als eine Modifikation der Lutherschen als der Zwinglischen Anschauung zu begreifen ist".

sehr beliebte, aber durchaus unrichtige Meinung. Im Consensus Tigurinus, der von Calvin selbst calvinisch redigiert ist,[1174] heißt es vom Leibe Christi, daß er vom Abendmahl „so weit entfernt sei wie der Himmel von der Erde“,[1175] und von der wörtlichen (literalis) Fassung der Abendmahlsworte wird geurteilt, daß sie „sehr verkehrt“ sei.[1176]

3. Die Lehre, daß sowohl Brot und Wein als auch Leib und Blut Christi im Abendmahl sind, oder, was dasselbe ist, daß im Abendmahl mit dem Brot Christi Leib und mit dem Wein Christi Blut empfangen wird, und zwar in einer Verbindung, die nur im Abendmahl stattfindet und daher im Unterschiede von der unio personalis, die zwischen Gott und Mensch in der Person Christi stattfindet, und im Unterschiede von der unio mystica, die zwischen Christo und den Gläubigen statthat, die *unio sacramentalis* genannt wird. Dies ist die Lehre der lutherischen Kirche, wie sie kurz in Luthers Katechismus zum Ausdruck kommt. Auf die Frage: „Was ist das Sakrament des Altars?“ wird hier geantwortet: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers HErrn JEsu Christi unter dem Brot und Wein, uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt.“ Ebenso wird im 10. Artikel der Augsburgischen Konfession beides als gegenwärtig genannt: Brot und Wein und Leib und Blut Christi: „Vom heiligen Abendmahl des HErrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen wird.“[1177] Im 7. Artikel der Konkordienformel heißt es: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß im heiligen Abendmahl der Leib und Blut Christi wahrhaftig

---

1174) Schmid-Hauck, Dogmengesch.4, S. 405.

1175) A. a. O., XXV; Niemeyer, p. 196: Quia corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est et caelo, ut loco, continetur, necesse est, *a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto caelum abest a terra.*

1176) Consensus Tigurinus XXII; Niemeyer, p. 196: Qui in solennibus Coenae verbis: Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus, praecise *literalem,* ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id, quod significant.

1177) M., S. 41. „Unter der Gestalt“ heißt nicht „unter der Scheingestalt“, sondern, wie die Apologie erklärt, „mit den sichtbaren Dingen, Brot und Wein“ (cum illis rebus, quae *videntur*), wird Christi Leib und Blut dargereicht und genommen. (Apol. 164, 54.) Vgl. F. Bente, L. u. W. 1918, S. 385 ff.: „Romanisiert der 10. Artikel der Augustana und der Apologie?“

und wesentlich gegenwärtig sei, mit Brot und Wein wahrhaftig ausgeteilt und empfangen werde. Wir glauben, lehren und bekennen, daß die Worte des Testaments Christi nicht anders zu verstehen seien, denn wie sie nach dem Buchstaben (ad literam) lauten, also daß nicht das Brot den abwesenden Leib Christi und der Wein das abwesende Blut Christi bedeute, sondern daß es wahrhaftig um sakramentlicher Einigkeit willen (propter sacramentalem unionem) der Leib und Blut Christi sei." [1178]

Welche von diesen drei Lehren ist die Lehre der Heiligen Schrift?

Die römische Verwandlungslehre ist dadurch ausgeschlossen, daß auch nach „der Segnung" (Konsekration) von Brot und Wein Brot und Wein noch als gegenwärtig genannt werden, wie 1 Kor. 11, 27: „Welcher unwürdig von diesem Brot isset oder von dem Kelch des HErrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des HErrn." Der römische Einwand, daß nur die äußere Gestalt oder der Schein des Brotes gegenwärtig sei, widerspricht den Schriftworten, die nicht auf den Schein von Brot, sondern auf Brot lauten. In den Schmalkaldischen Artikeln [1179] urteilt daher Luther mit Recht: „Von der Transsubstantiation achten wir der spitzigen Sophisterei gar nichts, da sie lehren, daß Brot und Wein verlassen oder verlieren ihr natürlich Wesen und bleibe allein Gestalt und Farbe des Brots und nicht recht Brot. Denn es reimet sich mit der Schrift aufs beste, daß Brot da sei und bleibe, wie es St. Paulus selbst nennet: ‚Das Brot, das wir brechen' (1 Kor. 10, 16), und: ‚Also esse er von dem Brot' (1 Kor. 11, 28)." [1180] Das römische Verfahren, an die Stelle des Brotes einen Schein von Brot zu setzen, ist so willkürlich, daß bei Geltung desselben alle Angaben der Schrift in einen bloßen Schein verwandelt werden könnten. Mit der Verwandlungslehre hängt der vielgestaltige Unfug zusammen, den die römische

---

1178) M. 539, 6. 7. 1179) M. 320, 5.

1180) Luther nennt XIX, 1320 die Transsubstantiation einen „Mönchstraum, durch Thomas Aquinas bekräftigt und durch Päpste bestätigt", und fügt hinzu: „Weil sie so hart drauf dringen aus eigenem Frevel ohne Schrift, wollen wir ihnen nur zuwider und zu Trotz halten, daß wahrhaftig Brot und Wein da bleibt neben dem Leib und Blut Christi . . .; denn das Evangelium nennt das Sakrament Brot, also: das Brot sei der Leib Christi. Da bleiben wir bei; es ist gewiß genug wider alle Sophistenträume, daß es Brot sei, was es Brot nennt. Verführet es uns, das wollen wir wagen." Einige andere Äußerungen Luthers über die Transsubstantiation: XIX, 25 (sehr ausführlich); XIX, 1302 ff. (Kollationsrede, die Luther „von dem lausigen Artikel Transsubstantiation zufalls tat"); XIX, 1306 (Schreiben an Georg von Anhalt).

Kirche mit dem „Abendmahl“ treibt, nämlich das Meßopfer, wodurch Christi Opfer am Kreuz angeblich immerfort unblutig wiederholt wird, ferner das Aufbewahren, Zeigen, Anbeten, Umhertragen („Fronleichnamsfest“) der Hostie als des angeblichen Leibes Christi, die Kelchentziehung mit der Begründung durch die Konkomitanzlehre. Dies ist später noch näher darzulegen. —

Die reformierte Absenzlehre ist dadurch ausgeschlossen, daß die Schrift Leib und Blut Christi als nicht bloß für den Glauben, sondern auch für den Mund der Kommunikanten gegenwärtig nennt. Christus fordert mit den Worten: „Nehmet, esset“, *λάβετε, φάγετε*, zum Essen mit dem Munde auf, und von dem, was für den Mund dargereicht und mit dem Munde empfangen wird, sagt Christus, daß es sein Leib und sein Blut sei. Die Behauptung der Reformierten, daß Leib und Blut Christi nicht für den Mund, sondern nur für den Glauben gegenwärtig sei, nimmt den Worten „esset“, „trinket“ das ihnen von Christo gegebene Objekt. Chemnitz bemerkt: „Wenn Christus sagt: ‚Esset, trinket‘, so schreibt er die Art und Weise des Nehmens (*modum* sumptionis) vor, nämlich, daß wir das, was im Mahl des HErrn gegenwärtig ist und dargereicht wird, mit dem Munde nehmen (*ore* sumamus). Daß von einem solchen Nehmen die Worte des Essens und Trinkens zu verstehen seien, kann niemand leugnen, es sei denn, daß er zugleich die ganze äußere Handlung des Abendmahls aufheben und umstoßen wollte. . . . Davon aber, was im Abendmahl zugegen ist, was dargereicht wird, was die Essenden mit dem Munde empfangen, erklärt und sagt er ausdrücklich: ‚Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden.‘“ [1181]) Freilich haben wir in den Abendmahlsworten auch eine sehr klare Aufforderung zum Glauben oder geistlichen Essen. Aber diese Aufforderung schließt sich an das Essen mit dem Munde an und gründet sich auf dasselbe. Die Aufforderung zum Glauben ist in dem Zusatz enthalten, durch den Christus den zum Essen dargereichten Leib als den Leib beschreibt, „der für euch gegeben wird“. Die Jünger sollen also bei dem mündlichen Empfang des Leibes Christi glauben, daß sie durch den für sie gegebenen Leib Christi einen versöhnten Gott oder die Vergebung der Sünden haben. Die Aufforderung zum Glauben ist auch in den Worten: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!“ enthalten. Auch dies ist

---

1181) Fundamenta sanae doctrinae etc. 1623, p. 12.

später, namentlich unter dem Abschnitt vom Zweck des Abendmahls, noch näher darzulegen.

Die lutherische Lehre vom Abendmahl ist die Lehre der Schrift, weil sie sowohl die Worte, welche auf die Gegenwart des Brotes lauten, als auch die Worte, welche die Gegenwart des Leibes Christi aussagen, ohne Abzug und Zusatz zur Geltung kommen läßt. Mit Bezug auf die Antithese ausgedrückt: Die lutherische Lehre deutet weder mit Rom das Brot in Scheinbrot um, noch deutet sie mit den reformierten Gemeinschaften den Leib Christi in einen Scheinleib, das ist, in ein Abbild (Symbol) des abwesenden Leibes Christi, um. Sie läßt wahres, wesentliches Brot und den wahren, wesentlichen Leib Christi im Abendmahl sein, weil die Schriftworte vom Abendmahl auf beides lauten. Doch dies ist wegen des römischen und des reformierten Gegensatzes noch näher darzulegen.

Zunächst ist auf die Frage einzugehen, von welcher Beschaffenheit die Redeweise sei, wenn Christus Brot darreicht und von dem zum Essen dargereichten Brote sagt: „Das ist mein Leib." Bekanntlich hat die Klassifizierung dieser Redeweise viel Disputation hervorgerufen. Vor aller gelehrten und ungelehrten Untersuchung steht fest, daß die von Christo gebrauchten Worte leicht verständlich sind. Dies geht unwidersprechlich aus der Tatsache hervor, daß Christus bei der Einsetzung und ersten Feier des Abendmahls keinerlei Kommentar seinen Worten hinzufügt. Läge in seinen Worten irgendeine Schwierigkeit des Verständnisses oder auch nur eine Möglichkeit des Mißverständnisses vor, so würde Christus die nötige Exegese hinzugefügt haben. Das Fehlen jedes Kommentars macht es gewiß, daß wir es in den Worten: „Nehmet, esset; das ist mein Leib, der für euch gegeben wird" mit einer Redeweise zu tun haben, die ohne Kommentar beim bloßen Hören oder Lesen verstanden wird. Christus bedient sich im Abendmahl der Redeweise, die unter allen normalen Menschen im täglichen Verkehr bei der Darreichung eines Gegenstandes gebraucht wird und daher terminologisch kurz und passend die locutio *exhibitiva* genannt worden ist. Es ist dies die Redeweise, nach welcher wir bei der Darreichung eines Gegenstandes, auch wenn derselbe mit einem andern Dinge verbunden ist,[1182] nur den Gegenstand nennen, auf den es uns bei der Darreichung ankommt, und auf den wir die Aufmerksamkeit richten wollen. Diese locutio exhibitiva ist im allgemeinen Gebrauch

1182) Terminologisch ausgedrückt: auch wenn das Subjekt ein „complexum" ist.

sowohl im täglichen Verkehr als auch in der Heiligen Schrift. Mit Recht erinnern die lutherischen Theologen daran, daß wir bei der Darreichung einer Speise oder eines Trankes in einem Gefäß nicht beides nennen, das Gefäß und die Speise oder den Trank, sondern nur das im Gefäß Dargereichte. Man würde uns für Sonderlinge halten und erstaunt ansehen, wenn wir im täglichen Leben, zum Beispiel bei der Darreichung von Wasser in einem Glase, sagen wollten: Hier ist 1. ein Glas, 2. Wasser, sondern man erwartet von uns, daß wir im Prädikat nur das Wasser nennen: „Dies ist Wasser." [1183] Genau so redet aber Christus, wenn er in den Abendmahlsworten: „Nehmet, esset; das ist mein Leib!" im Prädikat nicht das Brot, das er vom Tisch nahm, und das die Jünger mit ihren Augen als gegenwärtig sahen, nennt, wohl aber seinen Leib, den die Jünger nicht sahen, und worauf er ihre Aufmerksamkeit richten wollte. Wenn auch Kirn die Bemerkung macht,[1184] daß Luthers „Auslegung" der Einsetzungsworte „immer künstlich bleibt", so offenbart Kirn damit nur, daß er den unter allen normalen Menschen und auch in seinem eigenen Hause üblichen Sprachgebrauch aus den Augen verloren hat. Dasselbe ist von allen Theologen zu urteilen, die Luthers „Synekdoche" für unmöglich erklären und deshalb aufgeben.[1185] Luthers „Synekdoche" fällt sachlich mit dem zusammen, was wir soeben über die locutio exhibitiva gesagt haben. Die Frau im Hause, der Mann im Geschäft, die Kinder auf der Straße und im Spiel, kurz, alle normalen Menschen bedienen sich im Verkehr mit andern Menschen fortwährend der „Synekdoche", obwohl nur einige wenige das Wort kennen. Was Luther über die „Synekdoche" in den Abendmahlsworten sagt, läßt sich so zusammenfassen: Brot und Leib

---

1183) So z. B. Hafenreffer (Loci, Tubing. 1606, p. 628): *Familiare* et *usitatum* est, non tantum in Scripturis s., sed etiam in omnibus linguis, ut cum duae quaedam res coniunctae porriguntur et demonstrantur, id totum quidem, duobus constans, porrigitur et demonstratur, atque alterum eorum, quod non ita sensibus expositum est, de illo vere enunciatur, ut, si marsupium porrigens dicam: Hic sunt centum floreni, aut dolium monstrans dicam: Hoc est vinum Rhenanum, hoc Italicum, hoc rubellum, aut vitrum tangens dicam: Haec est aqua, haec cerevisia, hoc unguentum etc. Quibus omnibus exemplis apparet, particulam demonstrativam *hoc* utrumque sane et vas et potum complecti et propter istam *unionem* de illo *toto*, quod demonstratur, verissime enunciari posse *alterum*, quod sensibus non ita obvium est, alterius autem, quorum unitum aut coniunctum est, interventu verissime monstrari aut exhiberi posse.

1184) Ev. Dogmatik, S. 130.

1185) Meyer zu Matth. 26, 26 ff. Loofs, RE.3 I, 65. 66.

sind und bleiben im Abendmahl ihrem Wesen oder ihrer Substanz nach verschieden. Die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi ist ein Mönchs- und Sophistentraum. Aber Brot und Leib Christi werden im Abendmahl durch Christi Wort und Ordnung miteinander zu einer Einheit verbunden, die man unio sacramentalis nennen kann. Wegen dieser Einheit oder Verbindung sagen wir von dem zum Essen dargereichten Abendmahlsbrot: Das ist Christi Leib. Wir leugnen damit nicht das Dasein des Brotes, nennen aber nur den einen Teil, den Leib Christi, auf den es vornehmlich ankommt. Gerade wie wir von einer Börse, die mit hundert Gulden verbunden oder mit hundert Gulden gefüllt ist, nicht sagen: Das ist eine Börse und hundert Gulden, sondern nur einen Teil, die hundert Gulden, nennen. Doch lassen wir Luther selbst über seine „Synekdoche" reden. Er schreibt:[1186] „Solche Weise zu reden von unterschiedlichen Wesen als von einerlei, heißen die Grammatici Synekdoche, und ist fast gemein, nicht allein in der Schrift, sondern auch in allen Sprachen. Als wenn ich einen Sack oder Beutel zeige oder darreiche, spreche ich: Das sind hundert Gulden, da geht das Zeigen und das Wörtlein ‚das' auf den Beutel; aber weil der Beutel und Gulden etlichermaßen ein Wesen sind, als ein Klumpen, so trifft's zugleich auch die Gulden.[1187] Der Weise nach greife ich ein Faß an und spreche: Das ist rheinischer Wein, das ist welscher Wein, das ist roter Wein. Item, ich greife ein Glas an und spreche: Das ist Wasser, das ist Bier, das ist Salbe usw. In allen diesen Reden siehst du, wie das Wörtlein ‚das' zeigt auf das Gefäß, und doch, weil das Getränk und das Gefäß etlichermaßen ein Ding ist, so trifft's zugleich, ja wohl vornehmlich, das Getränk. . . . Wenn nun hie ein spitzer Wiklef oder Sophist wollte lachen und sagen: Du zeigst mir den Beutel und sprichst: Das sind hundert Gulden; wie kann Beutel hundert Gulden sein? Item, wenn er spräche: Du zeigst mir das Faß und sprichst, es sei Wein. Lieber, Faß ist Holz und nicht Wein, Beutel ist Leder und nicht Gold: des würden auch die Kinder lachen als eines Narren oder Scherzers. Denn er zerreißt

1186) St. L. XX, 1034.

1187) Wenn Luther hier und im folgenden von „einem Wesen" redet, wozu Brot und Leib Christi im Abendmahl werden, so versteht er darunter nicht „ein Wesen" durch Verwandlung — diese weist er ja auch hier ausdrücklich ab —, sondern „ein Wesen" in der Beziehung, daß Brot und Leib Christi im Abendmahl durch Christi Wort und Ordnung zu einer Einheit verbunden sind. Daher auch die Beschränkung: „etlichermaßen (aliquo modo) ein Wesen".

die zwei vereinigten Wesen voneinander und will von einem jeglichen insonderheit reden, so wir doch jetzt in solcher Rede sind, da die zwei Wesen in ein Wesen sind kommen. Denn das Faß ist hie nicht mehr schlecht Holz oder Faß, sondern es ist ein Weinholz oder Weinfaß, und der Beutel ist hie nicht mehr schlecht Leder oder Beutel, sondern ein Goldleder oder Geldbeutel. Wenn du aber das Ganze willst also zertrennen, Gold und Leder voneinander tun, so ist freilich ein jeglich Stück für sich selbst, und müssen dann wohl anders von der Sache reden, also: Das ist Gold, das ist Leder, das ist Wein, das ist Faß. Aber läßt du es ganz bleiben, so mußt du auch ganz davon reden, zeigen aufs Faß und Beutel und sagen: Das ist Gold, das ist Wein, um der Einigkeit willen des Wesens. Denn man muß nicht achten, was solche spitze Sophisten gaukeln, sondern auf die Sprache sehen, was da für eine Weise, Brauch und Gewohnheit ist zu reden. Weil denn nun solche Weise zu reden beide in der Schrift und allen Sprachen gemein ist, so hindert uns im Abendmahl die praedicatio identica[1188]) nichts. Es ist auch keine da, sondern es träumt dem Wiklef und den Sophisten also. Denn obgleich Leib und Brot zwo unterschiedliche Naturen sind, eine jegliche für sich selbst, und wo sie voneinander geschieden sind, freilich keine die andere ist, doch, wo sie zusammenkommen und ein ganz neu Wesen werden, da verlieren sie ihren Unterschied, soferne solch neu einig Wesen betrifft, und wie sie ein Ding werden und sind. Also heißt und spricht man sie denn auch für ein Ding, daß nicht vonnöten ist, der zweier eins untergehen und zunichte werden, sondern beide Brot und Leib bleibe, und um der sakramentlichen Einigkeit willen recht geredet wird: ‚Das ist mein Leib', mit dem Wörtlein ‚das' aufs Brot zu deuten; denn es ist nun nicht mehr schlecht Brot im Backofen, sondern Fleisches-Brot oder Leibs-Brot, das ist, ein Brot, so mit dem Leibe Christi ein sakramentlich Wesen und ein Ding worden ist. Also auch vom Wein im Becher: ‚Das ist mein Blut', mit dem Wörtlein ‚das' auf den Wein gedeutet; denn es ist nun nicht mehr schlechter Wein im Keller, sondern Blutswein, das ist, ein Wein, der mit dem Blut Christi in ein sakramentlich Wesen kommen ist."

Durchaus unzutreffend ist daher der Einwand, daß bei der wörtlichen Fassung der Abendmahlsworte „Das ist mein Leib", „Das ist mein Blut" die römische Verwandlungslehre resultiere,

1188) Luthers ausführliche Darlegung über die praedicatio identica XX, 1026 ff.

weil Christus im Prädikat nicht Brot und Leib Christi und Wein und Blut Christi, sondern nur Christi Leib und Christi Blut nenne. Diesen Einwand haben nicht nur die Rationalisten,[1189] sondern auch alte und neuere Reformierte gegen die lutherische Abendmahlslehre erhoben. So sagt auch Hodge: "If the words of Christ are to be taken literally, they teach the doctrine of *transubstantiation.*"[1190] Daß dieser Einwurf unzutreffend ist, tritt zutage, wenn wir weiterhin auch auf Schriftaussagen achten, in denen die locutio exhibitiva sich findet. So sagt Petrus Matth. 16, 16 von dem Menschensohn: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn", und der Engel Luk. 1, 35 zu Maria: „Das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden." Wie der Menschensohn und der Sohn der Maria Gottes Sohn ist, nicht durch Verwandlung des Menschensohnes in den Gottessohn, auch nicht durch Abbildung des Gottessohnes durch den Menschensohn, sondern durch Vereinigung — in diesem Falle durch die unio *personalis* —, so ist im Abendmahl das dargereichte Brot Christi Leib, nicht durch Verwandlung des Brotes in den Leib, auch nicht durch Abbildung des Leibes Christi durch das Brot, sondern durch das Vereinigtsein des Brotes mit dem Leibe Christi, durch die unio sacramentalis. Hodge irrt also, wenn er den folgenden logischen und sprachlichen Unterricht erteilt: "If the bread is literally the body of Christ, it is no longer bread; for no one asserts that the same thing can be bread and flesh at the same time." Hodge selbst erklärt seinen Kanon für irrig. Er will ja den Unitariern gegenüber festhalten, daß der Sohn der Maria im eigentlichen Sinne des Worts (literally) der Sohn Gottes, also „gleichzeitig" sowohl der Sohn der Maria als auch der Sohn Gottes ist. Er gibt mit Recht nicht zu, daß bei der wörtlichen Fassung des Satzes: „Der Sohn der Maria ist der Sohn Gottes" eine Verwandlung des Sohnes der Maria in den Sohn Gottes gelehrt werde.

Doch die reformierte Antithese in der Abendmahlslehre bedarf noch einer weiteren Erörterung. Ist es doch Sitte geworden, in der Differenz Luthers und Zwinglis hinsichtlich der Abendmahlslehre den Grund der Spaltung der protestantischen Kirche zur Zeit der Reformation zu sehen. Man hat die Darlegung der reformierten Abendmahlslehre schwierig genannt. Auch Hodge meint: "It is

1189) So auch Meyer im Kommentar zu Matth. 26, 26 ff. In der Lehre vom Abendmahl ist Meyer seinen Rationalismus nicht losgeworden.

1190) *Systematic Theol.*, III, 662, Anm.

a very difficult matter to give an account of the Reformed doctrine concerning the Lord's Supper satisfactory to all parties." Zur Begründung dieser Schwierigkeit sagt Hodge unter anderm von den Reformierten: "They did all they could to conciliate Luther. They adopted forms of expression which could be understood in a Lutheran sense. So far was this irenical" (?) "spirit carried that even Romanists asked nothing more than what the Reformed conceded. Still another difficulty is that the Reformed were not agreed among themselves. There were three distinct types of doctrine among them, the Zwinglian, the Calvinistic, and an intermediate form, which ultimately became symbolical, being adopted in the authoritative standards of the Church." [1191] Aber man muß die reformierte Zwietracht in der Abendmahlslehre auch nicht über Gebühr vergrößern. Richtig erinnert Shedd: "The difference between Zwingli and Calvin upon sacramentarian points has been exaggerated." [1192] Es ist mehr eine Zwietracht in der Redeweise und namentlich in der versuchten Begründung der Lehre als in der Lehre selbst. In der Hauptsache läßt sich unter den Reformierten eine große Übereinstimmung unschwer konstatieren. Alle stimmen darin überein, daß Christi Leib und Blut nicht im Abendmahl gegenwärtig, sondern so weit davon entfernt sei wie der Himmel von der Erde. Allgemein ist ferner die Übereinstimmung in der letzten Begründung der Abwesenheit des Leibes Christi, nämlich darin, daß Christi Leib immer nur eine räumliche und sichtbare Gegenwart zukommen könne, das ist, eine Gegenwart, die nicht über die natürliche Körpergröße (mensuram corporis, dimensionem corporis) hinausreiche. Alle stimmen daher auch darin überein, daß die Abendmahlsworte nicht eigentlich, sondern bildlich zu fassen seien. Hodge selbst weist überzeugend nach, daß Calvin und die von ihm beeinflußten Bekenntnisschriften ebensowenig wie Zwingli "a real presence" im Sinne der lutherischen Kirche lehren. [1193] Denselben Nachweis führt Shedd. [1194] Auch die Konkordienformel stellt den Reformierten das Zeugnis aus, daß sie in der Lehre einträchtig sind trotz der Verschiedenheiten in der Redeweise. [1195] Calvin redet zwar gelegentlich davon, [1196] daß im Abendmahl der Heilige Geist, alle Entfernungen überwindend, Christi „Fleisch und Blut"

1191) *Syst. Theol.*, III, 626. 1192) *Dogm. Theol.*, II, 569.
1193) *Systematic Theol.*, III, 628 sqq.
1194) *Dogmatic Theol.*, II, 569 sqq.; III, 464.
1195) M. 646, 1—8. 1196) Inst. IV, 17, 10 und oft.

in die Gläubigen „hinübergießt (transfundit), nicht anders als ob es Mark und Bein durchdringe". Aber das ist keine Annäherung an die lutherische Lehre — die kennt eine solche „Hinübergießung" nicht —, sondern das ist 1. eine gesteigerte Schwärmerei, weil Calvin dabei an eine Wirkung denkt, die nur in seiner Einbildung existiert, nämlich an eine unmittelbare Geisteswirkung; 2. ein gesteigertes Bemühen, sich in der Redeweise der Schrift und der lutherischen Kirche zu akkommodieren und den Eindruck hervorzurufen, als ob er auch eine substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl lehre.[1197] Calvin lehnt dabei die "real presence" im Sinne der lutherischen Lehre ab, wie Hodge richtig bemerkt.

Wahr ist aber dies: Obwohl alle Reformierten in der Absenzlehre übereinstimmen und daher Brot und Wein im Abendmahl nur Abbilder des abwesenden Leibes und Blutes Christi sein lassen, so stimmen sie doch nicht darin überein, in welchem Teil des Satzes „Das ist mein Leib" das Abbild seinen Sitz habe, ob in dem „das" oder in dem „ist" oder in dem „mein Leib". Carlstadt versuchte es mit dem Subjekt des Satzes, mit dem „das". Christus habe mit dem „das" (τοῦτο) nicht auf das zum Essen dargereichte Brot, sondern auf seinen am Tische sitzenden Leib gewiesen.[1198] Luther berichtet: „Carlstadt machte den Text also: ‚Das ist mein Leib' sollte so viel heißen: Hier sitzt mein Leib. Und der Text sollte also stehen: Er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's seinen Jüngern und sprach: Hier sitzt mein Leib, der für euch gegeben wird."[1199] Zwingli ist mit Carlstadts exegetischem Verfahren nicht einverstanden. Er erklärt ziemlich energisch seinen dissensus. Er lobt zwar die gottselige Meinung, die sich in Carlstadts Fassung des „das" kundgebe, setzt aber hinzu, daß diese Fassung „trefflich frevel" erscheine, da Christus offenbar nicht von seinem sitzenden Leibe rede, sondern das zum Essen Dargereichte seinen Leib nenne. Zwingli rät daher, das „das" fahren zu lassen und sich an das folgende Wort, das „ist", zu halten, zumal es gerade wie „das" auch

1197) Man lese z. B. Inst. IV, 17, 19.

1198) Carlstadts „Dialogus oder Gesprächbüchlein", St. L. XX, 2325. Peter, der Laie, der die Rolle Carlstadts spielt: „Ich habe es stets auf die Weise geschätzt, daß Christus auf seinen Leib habe gedeutet und also gesagt: Dies ist der Leib mein, welcher für euch gegeben wird. Denn Christus deutete nicht aufs Brot." Ebenso S. 2328.

1199) St. L. XX, 1771 f

nur drei Buchstaben zähle, also in dieser Beziehung die Differenz nicht gar groß sei. „Ist“ stehe für „bedeutet“, in dem Sinne: Das Brot, das ich euch zu essen gebe, bedeutet (significat) meinen Leib. Zwingli schreibt: „Also liegt die ganze Bürde nicht an diesem Zeigewörtlein ‚das‘, sondern an einem andern, das nach der Buchstaben Zahl nicht größer ist, nämlich an dem Wörtlein ‚ist‘, welches in der Heiligen Schrift nicht an wenig Orten genommen wird für ‚bedeutet‘.“ [1200] Ökolampad und Calvin aber ziehen es vor, das Prädikatsnomen „mein Leib“ bildlich zu fassen, in dem Sinne: Das Brot, das ich euch zu essen gebe, ist *signum* corporis, „Leibeszeichen“, ein Abbild oder Symbol meines Leibes.

Carlstadt hat mit seinem „Tuto“, wie Luther diesen Gegensatz kurz benennt, wenig Nachahmer gefunden. Schenkel [1201] ist ernstlich böse auf Carlstadt. Er meint nämlich, Carlstadts „abgeschmackte Behauptung“ habe Luther so geärgert und erbittert, daß dieser dann auch die Position seiner andern Gegner nicht recht würdigen konnte. Schenkel sagt: „Ein Unglück war es, daß ein Mensch wie Carlstadt durch die abgeschmackte Behauptung, mit den Einsetzungsworten ‚Das ist mein Leib‘ habe JEsus auf seinen damals leiblich anwesenden Leib hingedeutet, Luthern aufs äußerste ärgern und erbittern mußte. Auf diese Weise brachte es Carlstadt dahin, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aus dem Abendmahlssakramente ganz hinwegzuexegetisieren. . . . Daher der gewaltige Zorn Luthers . . . und die heftigen Äußerungen in seiner Schrift ‚Wider die himmlischen Propheten‘.“ Carlstadts Beziehung der Worte „Das ist mein Leib“ auf Christi am Tische sitzenden Leib ist allerdings die reine Willkür. [1202]

Aber ebenso willkürlich ist es, mit Zwingli das „ist“ in „bedeutet“ umzusetzen, weil die Kopula „ist“ in menschlicher Rede diese Bedeutung überhaupt nicht hat. Luther sagt ganz richtig: [1203] „Das ist eine gewisse Regel in allen Sprachen: wo das Wörtlein ‚ist‘ in einer Rede geführt wird, da redet man gewißlich vom Wesen desselbigen Dinges, nicht von seinem Deuten“, das heißt, wo „ist“

1200) „Zwinglis Meinung vom Nachtmahl Christi“, abgedruckt St. L. XX, 470. Der lateinische Text findet sich in De vera et falsa religione, Opp. III, 255: Difficultas universa non in isto pronomine *Hoc* sita est, sed in voce nihilo, quod ad elementorum numerum attinet, maiore, puta in verbo *Est*. Nam ea in sacris literis non uno loco pro *significat* ponitur.

1201) RE.[1] I, 35.

1202) Vgl. Luther XX, 210 ff.

1203) St. L. XX, 909 ff.

steht, da redet man stets davon, was ein Ding ist, nicht davon, daß es ein anderes Ding bedeutet. Die menschliche Sprache würde aufhören, ein Mittel der Verständigung zu sein, wenn „ist" nicht „ist" wäre, sondern etwas anderes bedeutete. "Language itself would commit suicide if it could tolerate the idea that the substantive verb shall express not substance, but symbol."[1204] Daß man gemeint hat und noch meint, die Kopula „ist" stehe im Sinne von „bedeutet", ist die Folge der geistigen Schwäche, die uns Menschen seit dem Sündenfall anhängt. Der Sündenfall hat einen übeln Einfluß auch auf die menschliche Logik ausgeübt. Und wir alle, die wir der sündigen Menschheit angehören, haben hohe Ursache, unsere Logik fortwährend zu prüfen. Wenn wir aber den Rest von Logik, der uns nach dem Sündenfall durch Gottes Güte noch geblieben ist, durch Gottes Gnade gebrauchen, so können wir doch erkennen, daß in den Schriftstellen, die reformierterseits im Streit um die Abendmahlslehre vornehmlich angeführt werden, „ist" nicht im Sinne von „bedeutet" steht. Auch ein Teil der Reformierten gibt dies zu, wie wir noch sehen werden.[1205] Man hat freilich von Zwingli an bis auf die Gegenwart einen längeren oder kürzeren Katalog von Schriftstellen zusammengestellt, in denen angeblich „ist" für „bedeutet" steht.[1206] Die vornehmlich angeführten Stellen sind: Joh. 10, 9: „Ich bin die Tür"; Joh. 15, 5: „Ich bin der Weinstock"; 1 Kor. 10, 4: Der Fels, „welcher mitfolgte, war Christus". Namentlich auch Luk. 8, 11: „Der Same ist das Wort Gottes"; Matth. 13, 38: „Der Acker ist die Welt"; Matth. 11, 14: „Er [Johannes der Täufer] ist Elias"; ferner Gal. 4, 24: „Das sind die zwei Testamente." Zwingli meint sogar, man werde zum Gotteslästerer (blasphemus), wenn man an diesen Stellen nicht „ist" für „bedeutet" nehmen würde.[1207] Aber Zwinglis Eifer übertrifft an Größe bedeutend die Qualität seiner Logik. Gerade die angeführten Stellen beweisen, daß „ist" nicht

---

1204) Krauth, *Conservative Ref.*, p. 619. Auch Hollaz sagt sehr richtig, Examen, De eucharistia, qu. 7: Copula verbalis „est" *non est capax tropi.* Si enim copula „est" amiserit suam significationem *copulandi vel uniendi praedicatum cum subiecto*, ac induerit aliam, tum ipsam quoque *propositionem* destruxerit, ne amplius sit propositio.

1205) Ebenso Meyer zu 1 Kor. 10, 16, obwohl er aus rationalistischen Gründen die reformierte Lehre adoptiert: „*ἐστί* heißt nie etwas anderes als *est*, nie *significat;* es ist die Kopula des Seins."

1206) Ein Katalog bei Zwingli, Opp. III, 256 ff.

1207) Ad Ioh. Bugenhagii Pomerani epistola, Opp. III, 606.

für „bedeutet" steht. Wenn es heißt: Christus ist die Tür, ist der Weinstock, war der Fels usw., so findet sich in diesen Sätzen allerdings ein bildlicher Ausdruck (Tropus). Aber nicht in der Kopula „ist", sondern in dem Prädikatsnomen „Tür", „Weinstock", „Fels". Christus *bedeutet* nicht die Tür, sondern *ist* wirklich die Tür. Freilich nicht eine *natürliche* Tür, die etwa von einer Straße in St. Louis in ein an der Straße gelegenes Haus führt, sondern die *geistliche* Tür, nämlich die Tür, durch welche Menschen in Gottes Reich eingehen. Wie Christus sich sofort selbst erklärt: „Ich bin die Tür; so jemand durch mich eingehet, der wird *selig* werden." Das Wort „Tür" ist, wie Luther es ausdrückt, ein „neu Wort" geworden. Dabei behält aber die Kopula „ist" ihre erste und einzige Bedeutung: sie geht „aufs Wesen", auf das, was Christus wirklich *ist*, nämlich die *geistliche* Tür in das Reich Gottes. Dasselbe ist von den andern Beispielen zu sagen. Christus bedeutet nicht einen Weinstock, sondern *ist* der geistliche Weinstock, an dem die geistlichen Reben, die Christen, durch den Glauben hangen. Ebenso bedeutete Christus nicht den Fels, sondern *war* wirklich der geistliche Fels (*πνευματικὴ πέτρα*), der Israel durch die Wüste begleitete.[1208] Auch wenn es sich um Bilder handelt, bleibt „ist" ist. Wir sagen allerdings, indem wir auf ein *Bild* des Petrus zeigen: „Das ist Petrus." Wir wollen damit aber nicht sagen: Das Bild *bedeutet* Petrus, sondern: Das im Bilde Dargestellte *ist* Petrus, oder: Das ist ein *abgebildeter* Petrus.[1209] Auch hier ist Petrus ein „neu Wort" geworden. In die Kategorie der *Bilder* gehören nun alle Schriftstellen, in denen *Parabeln* (Gleichnisse) und *Allegorien* vorliegen. Christus redete zum Volk in *Gleichnissen* (*ἐν παραβολαῖς, διὰ παραβολῆς*, Matth. 13; Luk. 8) und sagt im Gleichnis oder im Bilde: „Der Same ist das Wort Gottes" (Luk. 8, 11) und: „Der Acker ist die Welt" (Matth. 13, 38). Auch hier ist der Sinn nicht: Der natürliche Same bedeutet Gottes Wort, sondern: Das unter dem Bilde des natürlichen Samens im Gleichnis Dargestellte *ist* Gottes Wort. Ebenso bedeutet der Acker nicht die Welt, sondern das unter dem Bilde des natürlichen Ackers im Gleichnis Dargestellte *ist* die Welt. „Same" und „Acker" sind „verneuete Wort'" geworden. Der Apostel Paulus sagt Gal. 4, 22 ff. von Hagar, der Magd, und ihrem Sohn und von Sara, der Freien,

---

1208) *Meyer* zu 1 Kor. 10, 3. 4: „Daß ἦν hier significabat bedeute (so auch Augustin, Bengel und mehrere), wird durchaus willkürlich angenommen."
1209) Luther XX, 988. 990.

und ihrem Sohn: „Das sind die zwei Testamente", das Testament des Gesetzes vom Sinai und das Testament der Verheißung. Aber so redet Paulus von Hagar und Sara usw. in der Allegorie oder im Bilde; *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*, das ist, allegorisch oder bildlich geredet.[1210] Der Sinn ist auch hier der: Das durch Hagar, die Magd, Abgebildete oder typisch Dargestellte ist das Testament vom Sinai mit seinen Knechten, und das durch Sara, die Freie, Abgebildete und typisch Dargestellte ist das Testament der Verheißung oder des Evangeliums, das nicht Knechte, sondern Kinder gebiert.

Luther spricht sich über die Frage, ob „ist" im Sinne von „bedeutet" stehe, so aus:[1211] „Euch, als die Unsern, weiter zu unterrichten, sollt ihr wissen, daß ein lauter Gedicht ist, wer da sagt, daß dies Wörtlein ‚ist' so viel heiße als ‚deutet'. Es kann kein Mensch nimmermehr beweisen an einigem Ort der Schrift; ja, ich will weiter sagen: wenn die Schwärmer in allen Sprachen, so auf Erden sind, einen Spruch bringen, darinnen ‚ist' so viel gelte als ‚deutet', so sollen sie gewonnen haben. Aber sie sollen's wohl lassen, es mangelt den hohen Geistern, daß sie die Redekunst, Grammatica, oder wie sie es nennen, Tropus, so man in der Kinderschule lehret, nicht recht ansehen. Dieselbige Kunst lehret, wie ein Knabe solle aus einem Wort zwei oder drei machen, oder wie er einerlei Wort neuen Brauch und mehr Deutungen geben möge. Als, daß ich mit etlichen Exempeln beweise: Das Wort Blume, nach seiner ersten und alten Deutung heißt es eine Rose, Lilie, Viole und dergleichen, die aus der Erde wächst und blüht. Wenn ich nun Christum wollt' mit einem feinen Lobe preisen und sähe, wie er von der Jungfrau Maria kommt, so ein schön Kind, mag ich das Wort Blume nehmen und einen Tropum machen oder eine neue Deutung und Brauch geben und sagen: Christus ist eine Blume. Hie sprechen alle Grammatici oder Redemeister, daß Blume sei ein neu Wort worden und habe eine neue Deutung und heiße nun nicht mehr die Blume auf dem Feld, sondern das Kind JEsus, und müsse nicht hie das Wort ‚ist' zur Deutelei werden; denn Christus bedeutet nicht eine Blume, sondern er ist eine Blume, doch eine andere Blume denn die natürliche. Denn so spricht der Poet Horatius: Dixeris egregie, notum si callida verbum reddi-

---

1210) Gerhard, De coena, § 95: Non est tropus in copula, sed allegoricus historiae usus ostenditur. Stock im Kommentar z. St.: Per historiam hanc Spiritus Sanctus sublimius quid adumbrare voluit. Die erwähnten geschichtlichen Tatsachen sind Typen anderer Dinge.

1211) St. L. XX, 905 ff.

derit iunctura novum (De arte poetica, v. 47. 48), das ist, gar fein ist's geredet, wenn du ein gemein Wort kannst wohl verneuen. Daraus man hat, daß einerlei Wort zwei oder vielerlei Wort' wird, wenn es über seine gemeine Deutung andere, neue Deutung kriegt. Als, Blume ist ein ander Wort, wenn es Christum heißt, und ein anderes, wenn es die natürliche Rose und dergleichen heißt; item, ein anderes, wenn's eine güldene, silberne oder hölzerne Rose heißt. Also wenn man von einem kargen Mann spricht: Er ist ein Hund; hie heißt ein Hund den kargen Filz, und ist aus dem alten Wort ein neu Wort worden nach der Lehre Horatii, und muß nicht hie ‚ist‘ eine Deutelei sein; denn der Karge bedeutet nicht einen Hund. Also redet man nun in allen Sprachen und verneuet die Wörter, als wenn wir sagen: Maria ist eine Morgenröte; Christus ist eine Frucht des Leibes; der Teufel ist ein Gott der Welt; der Papst ist Judas; St. Augustin ist Paulus; St. Bernhard ist eine Taube; David ist ein Holzwürmlein, und so fortan ist die Schrift solcher Rede voll. Und heißt Tropus oder Metaphora in der Grammatik, wenn man zweierlei Dingen einerlei Namen gibt um deswillen, daß ein Gleichnis in beiden ist, und ist denn derselbige Name nach dem Buchstaben wohl einerlei Wort, aber *potestate ac significatione plura*, nach der Macht, Brauch, Deutung zwei Worte, ein altes und neues, wie Horatius sagt, und die Kinder wohl wissen. Wir Deutschen pflegen bei solchen verneueten Worten ‚recht‘ oder ‚ander‘ oder ‚neu‘ zu setzen und sagen: Du bist ein rechter Hund, die Mönche sind rechte Pharisäer, die Nonnen sind rechte Moabitertöchter, Christus ist ein rechter Salomon. Item, Luther ist ein anderer Hus, Zwingli ist ein anderer Korah, Ökolampad ist ein neuer Abiram. In solchen Reden werden mir alle Deutschen Zeugnis geben und bekennen, daß [es] neue Wörter sind und gleich so viel ist, [als] wenn ich sage: Luther ist Hus, Luther ist ein anderer Hus, Luther ist ein rechter Hus, Luther ist ein neuer Hus. Also daß man es fühlet, wie in solchen Reden nach der Lehre Horatii ein neu Wort aus dem vorigen gemacht wird, denn es klappt noch klingt nicht, wenn ich sage: Luther bedeutet Hus, sondern er ist ein Hus. Vom Wesen redet man in solchen Sprüchen, was einer sei, und nicht, was er bedeute, und macht über seinem neu Wesen auch ein neu Wort. So wirst du es finden in allen Sprachen, das weiß ich fürwahr, und also lehren alle Grammatici, und wissen die Knaben in der Schule, und wirst nimmermehr finden,

daß ‚ist‘ möge ‚deuten‘ heißen. Wenn nun Christus spricht: Johannes ist Elias, kann niemand beweisen, daß Johannes bedeute Elias, denn es auch lächerlich wäre, daß Johannes sollte Elias bedeuten, so viel billiger Elias Johannem bedeutet. Und nach Zwingels Kunst müßte es Christus umkehren und sagen: Elias ist Johannes, das ist, er bedeutet Johannem. Sondern Christus will sagen, was Johannes sei, nicht was er bedeute, sondern was er für ein Wesen oder Amt habe, und spricht, er sei Elias. Hie ist Elias ein neu Wort worden und heißt nicht den alten Elias, sondern den neuen Elias, wie wir Deutschen sagen: Johannes ist der rechte Elias, Johannes ist ein anderer Elias, Johannes ist ein neuer Elias. Ebenso ist's auch geredet: Christus ist ein Fels, das ist, er hat ein Wesen und ist wahrhaftig ein Fels, aber doch ein neuer Fels, ein anderer Fels, ein rechter Fels. Item: Christus ist ein rechter Weinstock. Lieber, wie klappt's, wenn du solches also willst deuten nach Zwingels Dünkel: Christus bedeutet den rechten Weinstock? Wer ist denn der rechte Weinstock, den Christus bedeutet? So hör' ich wohl, Christus sollte ein Zeichen oder Deutung sein des Holzes im Weinberge? Ach, das wäre fein Ding! Warum hätte denn Christus nicht billiger also gesagt: Der rechte Weinstock ist Christus, das ist, der hölzerne Weinstock bedeutet Christum? Es ist ja billiger, daß Christus bedeutet werde, denn daß er allererst bedeuten sollte, sintemal das da deutet, allemal geringer ist, denn das bedeutet wird, und alle Zeichen geringer sind denn das Ding, so sie bezeichnen, wie das alles auch Narren und Kinder wohl verstehen. Aber der Zwingel siehet nicht auf das Wort ‚vera‘ in diesem Spruch: Christus ist der rechte Weinstock. Wenn er dasselbige ansähe, hätte er nicht können Deutelei aus dem ‚ist‘ machen. Denn es leidet keine Sprache nach Vernunft, daß man sage, Christus bedeute den rechten Weinstock. Denn es kann ja niemand sagen, daß an diesem Ort der rechte Weinstock sei das Holz im Weinberge. Und zwinget also der Text mit Gewalt, daß Weinstock sei hie ein neu Wort, das einen andern, neuen, rechten Weinstock heiße und nicht den Weinstock im Weinberge. Drum kann auch ‚ist‘ hie nicht Deutelei sein, sondern Christus ist wahrhaftig und hat das Wesen eines rechten, neuen Weinstocks. Wiewohl, wenngleich der Text also stünde: Christus ist ein Weinstock, so lautet's doch nicht, daß ich sagen wollte: Christus bedeutet den Weinstock, sondern vielmehr sollte der Weinstock Christum bedeuten. Also auch dieser Spruch: Christus ist das Lamm Gottes, Joh. 1, 29, kann nicht also verstanden werden:

Christus bedeutet das Lamm Gottes, denn so müßte Christus geringer sein, als ein Zeichen, denn das Lamm Gottes. Welches will aber denn das Lamm Gottes sein, das Christus bedeutet? Soll's sein das Osterlamm? Warum kehret er's denn nicht um und spräche billiger: Das Lamm Gottes ist Christus, das ist, Osterlamm bedeutet Christus, wie Zwingel deutet? Nun aber, weil das Wörtlein Gottes bei dem Wort Lamm stehet, zwingt es mit Gewalt, daß Lamm hie ein ander, neu Wort ist, heißet auch ein ander, neu und das rechte Lamm, welches Christus wahrhaftig ist, und nicht das alte Osterlamm. Und so fortan, was sie mehr für Exempel führen, als: Der Same ist Gottes Wort, Luk. 8, 11 ff.; der Acker ist die Welt usw., Matth. 13, 38, können sie keine Deutelei aus dem ‚ist' machen mit gutem Grunde, sondern die Kinder in der Schule sagen, daß Same und Acker seien tropi oder verneuete Wörter nach der Metaphora. Denn vocabulum simplex et metaphoricum sind nicht ein, sondern zwei Worte. Also heißt Same hie nicht Korn noch Weizen, sondern Gottes Wort, und Acker heißet die Welt, denn Christus (spricht der Text selbst) redet in Gleichnissen und nicht von natürlichem Korn oder Weizen. Wer aber in Gleichnissen redet, der machet aus gemeinen Worten eitel tropos, neue und andere Wörter, sonst wären's nicht Gleichnisse, wo er die gemeinen Worte brauchte in der vorigen Deutung. Daß gar ein toller, unverständiger Geist ist, der in Gleichnissen will die Worte nehmen nach gemeiner Deutung, wider die Natur und Art der Gleichnisse; der muß denn wohl mit Deutelei und Gaukelei zu schaffen gewinnen." Als in den Vereinigten Staaten der methodistische „Apologete" mit der bildlichen Auffassung der Abendmahlsworte sehr aggressiv wurde, schrieb Walther im Jahre 1848 im „Lutheraner", S. 93 f.: „Weil es auch in der Heiligen Schrift sehr häufig vorkommt, daß gewissen Dingen oder Personen Namen gegeben werden, die dieselben im eigentlichen Sinne nicht tragen können, so scheint es freilich denen, welche der Sprachregeln unkundig sind, auf den ersten Anblick, als müsse man das Wörtchen ‚ist' sehr oft für ‚bedeutet' nehmen. Und leider haben seit Zwingli selbst viele Gelehrte, die mit den Regeln der Sprache recht wohl bekannt sind, dennoch unredlicherweise die Unwissenheit der Leute benutzt und solche Stellen wie: ‚Ich bin der Weinstock, ich bin die Tür, der Fels war Christus, Johannes ist Elias' usw. zum Beweise dafür angeführt. Sie haben gesagt: Jedermann weiß ja, daß Christus nicht wirklich ein Weinstock, nicht wirklich eine Tür, nicht wirklich ein Fels, und daß Johannes der Täufer nicht wirklich

der alte Prophet Elias war; dies waren sie nur bedeutungsweise; also steht in allen diesen und ähnlichen Stellen ‚ist' für ‚bedeutet'. Dieser Schluß ist aber ein Trugschluß. Die Worte, nämlich Weinstock, Tür, Fels, Elias und dergleichen, haben eine doppelte Bedeutung, nämlich eine eigentliche und eine uneigentliche (bildliche, figürliche, tropische). Einmal nämlich heißt erstlich Weinstock ein rankendes Gewächs, an welchem Reben wachsen, die es trägt, belebt und mit Früchten erfüllt, aus denen der erquickende Wein gepreßt wird; einen Weinstock nennt man aber zum andern auch alle solche Dinge, mit welchen andere in der innigsten Verbindung stehen, die von denselben getragen, belebt und mit Früchten erfüllt werden. Wenn nun Christus spricht: ‚Ich bin der Weinstock', so will Christus hier nicht sagen: ‚Ich bedeute einen Weinstock' — es wäre Lästerung zu sagen, daß Christus das Bild eines gewöhnlichen Weinstocks, also weniger als ein gewöhnlicher Weinstock, sei —; nein, Christus will vielmehr sagen: Ich bin ein wahrer, der rechte Weinstock, nicht ein solcher, der im Garten steht, sondern der vom Himmel gekommen ist; mit mir sind nämlich meine Gläubigen so innig vereinigt, daß sie aus mir belebt und mit Früchten erfüllt werden. — Was ferner das Wort ‚Tür' betrifft, so hat dasselbe auch eine doppelte Bedeutung; erstlich bedeutet es bekanntlich die Öffnung, durch welche man in ein Haus eingeht; sodann bedeutet es aber auch alles dasjenige, wodurch man in irgend etwas eingeht. Wenn nun Christus spricht: ‚Ich bin die Tür', so will er damit nicht sagen: ‚Ich bedeute eine Tür', sondern: Ich bin derjenige, durch welchen man allein in das Gnaden- und Ehrenreich eingehen kann; ich bin nicht das Bild von dieser Tür, sondern gerade die wahre, die rechte Himmelstür. — Was ferner das Wort ‚Fels' betrifft, so bedeutet das erstlich eine große, aus dem Ganzen bestehende, feste Steinmasse; sodann bedeutet dies Wort alles, was ohne Wanken feststeht, und worauf man daher fest bauen und trauen kann. Wenn daher Paulus schreibt: ‚Der Fels, der mitfolgte, war Christus', so will er nicht sagen, daß ein Fels nachgefolgt sei, der Christum bedeutet habe, sondern, daß die Väter durch die Wüste einen Begleiter gehabt haben, auf den sie sich als auf einen rechten, festen Felsen verlassen, und aus welchem sie als einem Felsen das rechte, helle, klare, erquickende Wasser trinken konnten, und das sei eben Christus gewesen; daher auch Paulus Christum nicht bloß einen Felsen, sondern den ‚geistlichen Felsen' nennt; wer wird aber sagen, daß Christus kein geistlicher Fels sei, sondern nur einen geistlichen Felsen bedeute?

— Was nun endlich das Wort ‚Elias‘ betrifft, so bedeutet das erstlich den bekannten Propheten zu des Königs Ahab Zeit; sodann aber bedeutet es überhaupt einen Mann, der mit großem brennenden Eifer und ungewöhnlicher Unerschrockenheit alle Sünde und allen Irrtum straft. Wenn es nun von Johannes dem Täufer heißt: ‚Er ist Elias‘, so soll damit nicht gesagt werden, er bedeutet den Elias, sondern er ist ein rechter Elias, das heißt, er ist ein Mann, der mit großem brennenden Eifer und ungewöhnlicher Unerschrockenheit Sünde und Irrtum straft. — Hieraus wird es nun hoffentlich unsern Lesern klar sein, daß man aus solchen und ähnlichen Stellen wie: ‚Christus ist der Weinstock‘ usw. nicht beweisen könne, daß das Wort ‚ist‘ in der Heiligen Schrift jemals so viel heiße als ‚bedeutet‘. Der Hauptgrund ist, um es kurz zu wiederholen, dieser, weil in jenen Stellen nicht von einem eigentlichen Weinstock und Felsen und nicht von einer eigentlichen Tür und nicht von dem eigentlichen Elias die Rede ist, sondern alle diese Worte in einer neuen, veränderten (tropischen), bildlichen, uneigentlichen Bedeutung gebraucht werden. So gewiß es nun ist, daß Christus freilich das nicht ist, was die Worte Weinstock, Fels und Tür nach ihrem eigentlichen Sinne anzeigen, so gewiß ist es jedoch, daß Christus das, was diese Worte im tropischen Sinne heißen, nicht bloß bedeutet, sondern wirklich ist; daß nämlich Christus der göttliche Weinstock, die Himmelstür und der geistliche Fels und Johannes ein zweiter Elias (das ist, wie Luk. 1, 17 erklärt wird, ein Mann ‚im Geist und Kraft Eliä‘) wirklich ist. — Das Wörtlein ‚ist‘ steht also in der Heiligen Schrift immer fest; wo daher die Heilige Schrift irgend sagt, daß eine Sache dies oder jenes ist, so können wir uns auch fest und ohne Zweifel darauf verlassen. Was wäre auch die Heilige Schrift, könnte man sich auf dieses Wörtchen nicht verlassen? Dann stünde keine, auch nicht eine darin geoffenbarte Wahrheit fest; vergeblich stünde dann in der Bibel: Es ist ein Gott, es ist ein Gericht, es ist eine Hölle, es ist ein Himmel, Christus ist Gottes Sohn usw.; denn könnte ‚ist‘ für ‚bedeutet‘ genommen werden, wer könnte es dann hindern, daß ein ungläubiger Schriftausleger auch aus Gott, Gericht, Hölle, Himmel, Gottes Sohn usw. lauter leere Bedeutungen machte?" In demselben Sinne schrieb ein anderer amerikanisch-lutherischer Theolog, Krauth:[1212] "A more dangerous falsity in interpretation than the assumption that the word 'is' may be explained in the sense of

1212) *The Conservative Reformation*, p. 618 sq.

'signify' or 'be a symbol of' is hardly conceivable. Almost every doctrine of the Word of God will melt under it. 'The Word *was* God' would mean: 'The Word signified, was a symbol of God.' 'God is a Spirit' would mean: 'God is a symbol of the Spirit.' When it is said of Jesus Christ: 'This is the true God,' it would mean that He is the symbol or image of the true God. By it Christ would cease to be the Way, the Truth, and the Life, and would be a mere symbol of them; would no longer be the Door, the Vine, the Good Shepherd, the Bishop of souls, but would be the symbol of a door, the sign of a vine, the figure of a shepherd, the representation of a bishop. This characteristic use of 'is' is essential to the very morality of language, and language itself would commit suicide if it could tolerate the idea that the substantive verb shall express not substance, but symbol. Creation, redemption, and sanctification would all fuse and be dissipated in the crucible of this species of interpretation. It would take the Bible from us, and lay upon our breasts, cold and heavy, a Swedenborgian nightmare of correspondences. This Socinian and the Pelagian and all errorists of all schools would triumph in the throwing of everything into hopeless confusion, and the infidel would feel that the Book he has so long feared and hated, deprived, as it now would be, of its vitality by the trick of interpreters, could henceforth be safely regarded with contempt. Well might Luther write upon the table at Marburg: 'This is My body'; simple words, framed by infinite wisdom so as to resist the violence and all the ingenuity of men. Rationalism in vain essays to remove them with its cunning, its learning, and its philosophy. Fanaticism gnashes its teeth at them in vain."

So haben wir gesehen, daß Zwingli und alle, die ihm folgen, sich und andere täuschen, wenn sie meinen, daß „ist" „nicht an wenig Orten genommen wird für bedeutet".[1213] Es hat daher auch unter

1213) Selbst an der Stelle 1 Mos. 41, 26: „Die sieben schönen Kühe sind sieben Jahre", ist dies nicht nachweisbar. Mit Recht haben Luther und die Lutheraner gesagt, daß, wenn irgendwo einmal in der Schrift die Kopula „ist" für „bedeutet" stünde, damit noch immer nicht bewiesen sei, daß es auch in den Abendmahlsworten so genommen werden müsse. Luther (XX, 576 f.): „Denn es gar viel ein anderes ist, wenn ich sage: Das mag so heißen, und wenn ich sage: Das muß so heißen und kann nicht anders. Auf das erste kann sich das Gewissen nicht verlassen; auf das andere aber kann sich's verlassen." Aber mit gutem Grund wird auch 1 Mos. 41, 26 das est für significat abgelehnt. Man vergesse nicht, daß auch diese Stelle unter die Kategorie der Bilder fällt. Es handelt

den älteren reformierten Theologen nicht an solchen gefehlt, die das est für significat abgewiesen haben. So sagt Keckermann († 1609): „Andere wollen, daß der Tropus in der Kopula sei. Aber auch das läßt sich nicht beweisen.“ [1214] Größeres Aufsehen erregte mit seinem Widerspruch gegen das est im Sinne von significat der bekanntere Herborner Theolog Johann Piscator († 1625). Piscator war früher sehr entschieden für „ist“ im Sinne von „bedeutet“ eingetreten. Er hatte geschrieben: „Die Metonymie ist entweder im Subjekt oder im Prädikat oder in der Kopula des Satzes. Nun ist sie weder im Subjekt noch im Prädikat. Also ist sie in der Kopula.“ [1215] Als aber Piscator die Gegenschrift Daniel Hofmanns

---

sich hier um ein Traumgesicht, also um ein Bild, das Pharao im Traum sah. Wie wir nun von einem Bilde Luthers sagen: „Das ist Luther“, nicht in dem Sinne: Das Bild bedeutet Luther, sondern in dem Sinne: Das im Bilde Dargestellte ist Luther oder ein abgebildeter Luther, so sagen wir auch von dem Bilde der sieben Jahre, den sieben schönen Kühen, daß sie sieben Jahre sind, nämlich in dem Sinne: Das im Bilde durch die sieben Kühe Dargestellte sind die sieben Jahre. Luther (XX, 909): „Also auch der Spruch aus dem ersten Buch Mosis: ‚Sieben Ochsen sind sieben Jahre, und sieben Ähren sind sieben Jahre.‘ Weil der Text selbst sagt, daß er vom Traum rede und von Gleichnis oder Zeichen der sieben Jahre, so müssen hier die Worte ‚sieben Ochsen, sieben Ähren‘ auch metaphorae und neue Worte sein und ebendasselbige heißen, das diese Worte ‚sieben Jahre‘, daß also diese Worte ‚sieben Jahre‘ nach gemeiner Deutung und diese Worte ‚sieben Ochsen‘ nach neuer Deutung einerlei heißen. Denn sieben Ochsen bedeuten nicht sieben Jahre, sondern sie sind selbst wesentlich und wahrhaftig die sieben Jahre; denn es sind nicht natürliche Ochsen, die das Gras fressen auf der Weide, welche wohl durch alte, gemeine Worte ‚sieben Ochsen‘ genannt werden. Aber hier ist's ein neu Wort, und sind sieben Ochsen des Hungers und der Fülle, das ist, sieben Jahre des Hungers und der Fülle. Summa, sie mögen wohl Sprüche führen und sagen: Hier ist Deutelei; aber sie werden's nimmermehr in einigem beweisen.“ Robaß, in der Rudelbach-Guerickeschen Zeitschrift (1843, S. 77): „Parabeln, Visionen und Träume fallen für unsere Betrachtung offenbar unter einen Gesichtspunkt.... Lebendige, natürliche Kühe können zwar nicht Jahre sein, wohl aber Traum-Kühe, Traumbilder von Kühen. Was Pharao im Traumbilde vorgeführt wurde, waren dem Scheine nach“ (im Bilde) „Kühe, dem Wesen nach Jahre, durch jenes Bild symbolisiert, da Zeiträume als solche der Phantasie nicht zur Anschauung kommen können. Jene Kühe waren freilich nicht natürliche, bereits abgelaufene Jahre, aber doch sicher durch ein prophetisches Traumgesicht symbolisierte Jahre; solche Jahre waren sie wirklich, und das zunächst besagt jener Ausdruck: ‚Sieben Kühe sind sieben Jahre.‘“

1214) *System. Theol.*, III, 8, p. 444; bei Scherzer, Collegium Anti-Calvinianum, Leipzig 1704, p. 573: Alii volunt tropum esse in copula, quod et ipsum non potest probari. Bei Gerhard, De coena, § 76.

1215) Scherzer, l. c., p. 574.

von Helmstedt († 1611) gelesen hatte, bekannte er offen, daß er mit seiner früheren Behauptung geirrt habe, und erklärte, „daß in der Kopula ‚ist' kein Tropus sein könne" (in copula *est* non posse esse tropum). Er retraktiere daher seine frühere Meinung, ehe er weiter kämpfe, obwohl er deutlich empfinde (persentisco), daß er mit dieser Retraktation sich selbst eine kleine Wunde für den weiteren Kampf beibringe.[1216] Schenkel meint, Zwingli habe wohl „das Tropische" in den Abendmahlsworten richtig erkannt, aber so, daß „er es etwas unbeholfen ausschließlich an die Kopula heftet und mit zum Teil sehr unpassenden biblischen Beispielen belegt".[1217]

Aber auch die Verlegung des Tropus in das Prädikatsnomen „Leib", wonach „Leib" für „Leibes z e i c h e n" stehen soll, beruht lediglich auf Willkür. Erstlich sagt Christus nicht: Nehmet, esset; das ist meines Leibes Z e i c h e n, sondern: „Das ist mein L e i b" (*τὸ σῶμά μου*). So berichten einstimmig alle heiligen Schreiber, von denen wir einen Bericht über die Einsetzung des Abendmahls haben. Matthäus: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου;* Markus: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου;* Lukas: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου;* Paulus: *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα.* Keiner setzt für L e i b „Leibeszeichen" ein. Luther urgiert diese Tatsache gewiß mit Recht, wenn er schreibt:[1218] „Weil die Evangelisten alle so einträchtig diese Worte ‚das ist mein Leib' aufs einfältigste setzen, kann man daraus nehmen, daß es freilich keine figürliche Rede noch einiger Tropus darin sein müsse. Denn wo einiger Tropus drinnen wäre, hätte es ja freilich etwa e i n e r mit einem Buchstaben gerührt, daß ein anderer Text oder Verstand hätte mögen sein. Gleichwie sie wohl in andern Sachen tun, da einer setzt, das der andere außen läßt." Dazu kommt zweitens, daß Lukas den Leib, den Christus zum Essen im Abendmahl darreicht, näher durch den Zusatz „der für euch gegeben wird" beschreibt. Es ist aber nicht ein Leibeszeichen, sondern Christi Leib selbst, der Leib, den er aus der Jungfrau Maria an sich genommen hat, für uns gegeben worden.[1219] Es hat daher auch nicht an Reformierten gefehlt, die

---

1216) A. a. O. 1217) RE.[1] I, 26. 1218) St. L. XX, 1046 f.

1219) H o l l a z, Examen, qu. 7: Neque cadit tropus in „corpus" aut „sanguinem" propter *προδιορισμόν*, quod pro nobis traditum. Nam id designatur voce corporis et sanguinis, quod pro nobis in mortem est traditum, et in remissionem peccatorum pro nobis effusum est. Iam vero non signum corporis, non tropicum, non figuratum, sed verum et proprium Christi corpus pro nobis in mortem est traditum, et non tropicus, non figuratus, sed verus et proprius Christi sanguis pro nobis in peccatorum remissionem est effusus.

die Fassung „Leib“ im Sinne von „Leibeszeichen“ für ganz unmöglich erklärt haben. Sogar „der andere Calvin“, nämlich Beza, tritt gegen Ökolampads und Calvins „Leibeszeichen“ auf. Er sagt, wenn „Leib“ für „Zeichen des Leibes“ genommen werden sollte, so hätte das, um Täuschung zu vermeiden, ausgesprochen werden müssen.[1220]) Beza argumentiert hier gerade wie Luther und die Lutheraner. Er sagt ausdrücklich, „Leib“ könne nicht für „Leibeszeichen“ stehen, sondern müsse den wahren, substantiellen oder wesentlichen Leib bezeichnen, weil in den Abendmahlsworten selbst „Leib“ näher beschrieben werde als der Leib, der für euch gegeben wird, und ebenso das Blut näher bestimmt werde durch den Zusatz: das für euch vergossen wird. Auch wendet sich Beza — um das hier sogleich zu erwähnen — gegen diejenigen, die wie Calvin und andere reformierte Theologen sich erlauben, für Christi „Leib“ und „Blut“ „die Frucht und Wirkung des Todes Christi“ einzusetzen. Dies tut auch Hodge: “Therefore, to receive the body and blood as offered in the Sacrament . . . is to receive and appropriate the *sacrificial virtue or effects* of the death of Christ on the cross.” [1221]) Auch gegen dieses Substitut sagt Beza: „Es wäre sicherlich zu absurd, die Worte Leib und Blut von der Frucht und Wirkung des Todes des HErrn auszulegen.“ Das Absurde dieser Fassung legt Beza treffend so dar: „Wohlan, laßt uns für diese Worte ‚Leib‘ und ‚Blut‘ jene Auslegung einsetzen und sagen: Dies ist die Wirkung meines Todes, welche für euch gegeben wird, und dies ist mein Geist, der für euch vergossen wird! Kann es etwas Ungereimteres (ineptius) geben als diese Rede? Denn jene Worte: ‚der für uns gegeben wird‘ bringen dich (adigunt) gewiß notwendig dazu, daß du dies von der Substanz des Leibes und Blutes Christi verstehen mußt.“ [1222]) Frei-

1220) Beza, Hom. 2. de coen. (bei Gerhard, L. de coena, § 76): Confiteor, hic nullum tropum esse, quia *signum* proprie *exponi* necesse fuit, *ne fallcremur.*

1221) *Syst. Theol.*, III, 646.

1222) Epist. 5. ad Alemannum, p. 57, ed. Genev. (bei Gerhard, § 76): Nam certe verba illa: „quod pro vobis datur“, necessario te huc adigunt, ut de ipsa corporis et sanguinis *substantia* hoc intelligere cogaris. Vgl. Heppe unter „Beza“, RE.2 II, 363, und Dogmatik d. ref. K., S. 469. In seiner Schrift gegen Flacius (Adv. Illyricum, p. 127) sagt Beza: Non dubitamus, quin per corporis appellationem id ipsum pro nobis assumptum et crucifixum corpus declaretur. Gerhard fügt l. c. noch hinzu: Idem agnoscunt Zanchius, Grynaeus, Pezelius, Sadeel, Crellius et Paraeus.

lich, wohl die Mehrzahl der reformierten Lehrer meint, es sei ein über alle Zweifel erhabener Sprachgebrauch, das Bild oder das Zeichen für die abgebildete oder bezeichnete Sache einzusetzen, und man könne sich diesen Tropus (signum pro signato oder signatum pro signo) gestatten, ohne sich dem Verdacht der Täuschung auszusetzen. Sie stimmen an diesem Punkte nicht mit Beza, welcher sagt, wenn „Leib" für „Leibeszeichen" stehen sollte, so hätte dies gesagt werden müssen; andernfalls würde die Rede auf Täuschung hinauskommen. Böhl ruft den orientalischen Sprachgebrauch zu Hilfe. Er sagt:[1223] „Der Orientale behandelt eben das Bild oder Symbol vollständig gleich dem dadurch ausgedrückten Begriff selber. Das Symbol lebt vor ihm, und es findet kein so scharfer Unterschied statt zwischen dem Symbol und dem, was es bedeuten soll, wie bei dem Okzidentalen." Aber Böhl tut dem Orientalen unrecht. So blühend auch die Phantasie eines Orientalen sein mag, so setzt er doch das Bild ebensowenig an die Stelle der abgebildeten Sache als der Okzidentale und die übrige Menschheit. Wenn jemand zu einem Araber z. B. sagt: „Das ist eine Dattel", so denkt dieser Orientale an eine wirkliche, substantielle Dattel, weil er, wie alle andern Menschen, die Worte der menschlichen Rede zunächst immer in ihrer eigentlichen Bedeutung nimmt. Würde man ihm nach den Worten: „Das ist eine Dattel" das Bild einer Dattel oder eine abgebildete Dattel vorhalten, so würde er sofort erkennen und es auch wohl aussprechen, daß das ein anderes Ding sei, als wovon ihm zuerst gesagt wurde. Und wenn man ihn mit Böhl dahin belehren wollte, daß der Orientale „das Bild oder Symbol vollständig gleich dem dadurch ausgedrückten Begriff selber" behandle, so würde er das entweder für einen Scherz oder für eine Beleidigung halten. Er würde sagen, daß man ihn entweder im Scherz oder im Ernst habe täuschen wollen. Wir müssen, wenn wir nicht uns selbst und andere täuschen wollen, festhalten: Es sind dem Inhalte nach zwei völlig verschiedene Aussagen, wenn ich zwar dieselben Worte gebrauche: „Das ist eine Dattel", aber mit „Dattel" das eine Mal eine wirkliche Dattel und das andere Mal das Bild einer Dattel bezeichne. Das hielt Luther Ökolampad entgegen, wenn er schreibt:[1224] „Darum kann Ökolampad mit seinem Tropo nicht bestehen, daß er diese zwei Reden gleich viel will gelten lassen: ‚Das ist mein Leib' und ‚Das ist meines Leibes Gleichnis'; denn das leidet keine Sprache." Hiergegen ist von reformierter Seite eingewendet worden, es sei,

1223) Dogmatik, S. 568.

1224) St. L. XX, 990.

um Mißverständnisse zu vermeiden, doch nicht nötig, jedesmal erst anzukündigen, daß man im Bilde oder tropisch rede.[1225] Und dies ist weiter so begründet worden: Wenn wir jemand das Bild von einer bestimmten Person, zum Beispiel von „Karl", zeigen und dabei sagen: „Das ist Karl", so erkenne jedermann sofort, daß es sich nicht um den substantiellen oder wirklichen Karl, sondern um einen abgebildeten Karl handele.[1226] Allerdings ist in diesem Fall jedes Mißverständnis ausgeschlossen. Aber dies kommt daher, daß wir Karls Bild vorlegen und zeigen und so durch Vorzeigung des Bildes von vorneherein kundgeben, daß es sich um ein Bild Karls, nicht um den wirklichen Karl handelt. Stände es nicht durch Vorzeigung des Bildes fest, daß es sich um einen abgebildeten oder gemalten Karl handelt, so würde jedermann bei den Worten: „Das ist Karl" an den wirklichen, substantiellen Karl denken. Wenn daher die reformierten Lehrer — und das tun sie alle — mit Beispielen von Bildern (wie: „Das ist Petrus") operieren und gegen die eigentliche Fassung der Abendmahlsworte: „Das ist mein Leib" solche Schriftstellen ins Feld führen, in denen in Parabeln, Typen und Allegorien geredet wird (wie: „Der Acker ist die Welt"), so bedienen sie sich eines Beweisverfahrens, das im Umfange von hundert Prozent auf Selbsttäuschung und Täuschung anderer beruht. Sie begehen nämlich eine petitio principii, das heißt, sie nehmen als von vorneherein feststehend an, daß es sich im Abendmahl um ein Abbild des Leibes und Blutes handele. Sie nehmen als bewiesen an, was sie doch erst beweisen wollen und sollen.[1227]

1225) So Zwingli in seiner Antwort an Bugenhagen, Opp. III, 606. Bugenhagen hatte darauf aufmerksam gemacht, daß es sich in den Abendmahlsworten nicht um ein Traumbild oder eine Parabel handle.

1226) So meint Zwingli in seinem Subsidium, Opp. III, 345: Obwohl wir von einem Bilde oder einer Statue des Petrus sagen: „Das ist Petrus", so erkenne doch jedermann sofort, daß das nicht der wirkliche Petrus, sondern nur ein Bild des Petrus sei. Und Zwingli bedauert, daß ihm dieses Argument nicht schon eingefallen sei, als er seinen Commentarius schrieb. Er meint, wenn er dies Argument seinem Commentarius einverleibt hätte, so hätte er damit solchen Eindruck gemacht, daß der Krieg zu Ende gewesen und er als Sieger anerkannt worden wäre. Haec sunt, quae vel exciderunt, cum Commentarium accelerarenus, vel postea succurrerunt. Quae si *tunc* fuissent addita, forsan impressionem sic iuvissent, ut profligato bello nunc tranquille degeremus.

1227) So sagt Riissen, Turretini compendium auctum et illustratum, XVII, 51 (bei Heppe, Dogmatik der ref. K., S. 468): Modus loquendi

Um diese Täuschung aufzudecken, finden wir bei den lutherischen Lehrern die folgende sprachliche Darlegung, die man zwar als langweilig bezeichnet hat, die aber trotzdem sehr nötig ist: Jedes Wort ist so lange in seiner ersten, das ist, eigentlichen Bedeutung zu nehmen, bis im Zusammenhang der Rede vorliegende Umstände oder eine ausdrückliche Erklärung uns zwingt, für die eigentliche Bedeutung die bildliche oder übertragene einzusetzen. Ohne Befolgung dieses Grundsatzes würde die menschliche Sprache aufhören, ein Medium der Verständigung zu sein. Wir würden nämlich stets im Zweifel darüber bleiben, ob eine Aussage eigentlich oder bildlich zu nehmen wäre, das heißt, wir würden nicht wissen, was der Redner oder Schreiber eigentlich meine. Wie die Vertauschung des „bedeutet" mit „ist", so schließt auch die Vertauschung des Bildes mit der abgebildeten Sache (signum pro signato oder signatum pro signo) einen „Selbstmord" der Sprache in sich. Deshalb sagt Luther gegen Ökolampad, der signum corporis für corpus einsetzen wollte: „Zum andern ist's auch nicht wahr, daß solcher Tropus Ökolampads in einiger gemeiner Rede oder Sprache sei in der ganzen Welt, und wer mir des ein beständig Exempel bringt, dem will ich meinen Hals geben." [1228] Tatsächlich verkehren auch alle Menschen, der „Orientale" und der „Okzidentale", nach dem Grundsatz miteinander, daß sie jedes Wort so lange in seiner ersten oder eigentlichen Bedeutung nehmen, bis offenbar vorliegende Umstände oder eine ausdrückliche Erklärung die bildliche Fassung erzwingt. Wenn wir das Wort „Tür" hören, so denken wir an eine Öffnung, die in ein Haus führt. Hören wir aber, daß Christus von sich sagt: „Ich bin die Tür", so wissen wir aus der Schrift, daß Christus nicht

---

in omnibus linguis est usitatissimus, quo signatum praedicatur de signo et nomen illius isti datur. Und nun führt Riissen lauter Schriftstellen an, in denen die Schrift in Bildern und Gleichnissen redet, und glaubt damit bewiesen zu haben, daß auch die Abendmahlsworte: Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus bildlich zu verstehen seien. Er führt die den Reformierten geläufigen Beispiele an: Septem vaccae dicuntur septem anni (Gen. 41, 26). Ossa dicuntur domus Israel (Ezech. 37, 11). Quatuor animalia sunt quatuor reges et decem cornua sunt decem reges (Dan. 7, 17. 23. 24; 8, 20. 21). Sic (Matth. 13, 38. 39) ager est mundus; bonum semen sunt filii regni, inimicus est diabolus, messis est finis mundi, messores sunt angeli etc. Et (Apoc. 1, 20) septem stellae sunt septem angeli, septem candelabra sunt septem ecclesiae, et cap. 17, 9 septem capita sunt septem montes, decem cornua sunt decem reges, v. 12. Mulier, quam vidisti, est magna civitas, v. 18, etc.

1228) St. L. XX, 988.

eine natürliche Tür ist, die in ein Haus führt, sondern die geistliche Tür, durch welche die Menschen in Gottes Reich eingehen sollen. Dasselbe gilt von allen Schriftaussagen, in denen Christus der Weinstock, ein Fels, der Weg, das Licht der Welt usw. genannt wird. Ferner: wenn wir das Wort „Tempel" hören, so denken wir an ein Gebäude aus Stein, Holz usw. Wenn Christus aber zu den Juden sagt: „Brechet diesen Tempel, und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten", so setzt die Schrift selbst erklärend hinzu: „Er redete aber von dem Tempel seines Leibes."[1229] Wenn wir das Wort „Same", „Acker", „Ernte" usw. hören, so denken wir zunächst immer an natürlichen Samen, an einen natürlichen Acker, an eine natürliche Ernte. Wenn wir aber aus der Schrift hören, daß Christus in Parabeln oder Gleichnissen von Same, Acker, Ernte usw. geredet habe, so sagt uns damit die Schrift selbst, daß diese Worte als Bilder oder Zeichen verwendet werden, um andere Dinge darzustellen, als sie in ihrer eigentlichen Bedeutung bezeichnen. Wenden wir dies auf die Abendmahlslehre an, so ist zu sagen: Christi Worte: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird", müssen von uns in ihrer eigentlichen Bedeutung vom Leibe Christi und nicht von einem Bild desselben verstanden werden, es wäre denn, daß die Schrift selbst uns sagte, wir hätten im Abendmahl nicht an Christi Leib selbst, sondern an ein Bild seines Leibes zu denken. Solche Schriftaussagen aber existieren nicht. Vielmehr ist die Sachlage, wie wir bereits sahen, diese: 1. Alle biblischen Berichterstatter über die Einsetzung des Abendmahls nennen das, was Christus im Abendmahl zum Essen und Trinken mit dem Munde darreicht, Christi Leib und Blut; keiner redet von einem Bilde oder Zeichen des Leibes und Blutes Christi. 2. Wir haben außerdem in der Schrift auch eine authentische apostolische Erklärung darüber, ob die Abendmahlsworte eigentlich oder bildlich zu nehmen seien. Der Apostel Paulus berichtet auch, wie Matthäus, Markus und Lukas, die Einsetzung des Abendmahls und die dabei gebrauchten Worte. Aber bei dem Apostel Paulus findet sich noch mehr. Indem er die Leichtfertigkeiten rügt, die in der korinthischen Gemeinde bei der Abendmahlsfeier vorgekommen waren, und zum rechten Ernst ermahnt, der sich für diese Feier schicke, bestätigt er gewaltig, daß die Worte „Leib Christi" und „Blut Christi" in ihrem eigentlichen und ersten Sinne zu nehmen seien. Er nennt nämlich den gesegneten Kelch nicht ein Zeichen oder

---

1229) Joh. 2, 19—22.

Abbild, sondern die Gemeinschaft des Blutes Christi und das Brot, das wir brechen, nicht ein Zeichen oder Abbild, sondern die Gemeinschaft des Leibes Christi und sagt weiterhin von jedem, der unwürdig von dem Brote ißt oder von dem Kelch des HErrn trinkt, daß er am Leib und Blut des HErrn schuldig werde und sich Gottes Gericht esse und trinke, weil er nicht den Leib des HErrn unterscheide. Die Reformierten können angesichts dieser Erklärung des Apostels über die Abendmahlsgabe ihre Bilderlehre nur so aufrechterhalten, daß sie auch hier für die Sache das Bild einzusetzen sich erlauben, nämlich für die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi die Gemeinschaft des Bildes des Leibes und des Blutes Christi oder die Gemeinschaft der Frucht und Wirkung des Leibes und Blutes Christi. Zwingli sagt freilich: „Die Tropen müssen durch das Licht des Glaubens erkannt werden", tropos fidei lumine deprehendi oportet.[1230] Aber „Glaube" in geistlichen Dingen ist ein relativer Begriff. Er muß stets ein Wort Gottes zum Korrelat haben. Wo dies fehlt, ist nicht christlicher Glaube da, sondern eine menschliche Einbildung. Was für ein lediglich der eigenen Inwendigkeit entstammender „Glaube" das ist, der Zwingli und alle reformierten Lehrer veranlaßt, in den Abendmahlsworten Tropen anzunehmen, obwohl die Schrift keine Tropen darin aufzeigt, wäre nun zur Klärung der ganzen Sachlage aufzuzeigen.

Zunächst aber sollte der Vollständigkeit wegen noch darauf hingewiesen werden, daß es auch an solchen Vertretern der reformierten Abendmahlslehre nicht gefehlt hat, die überhaupt nicht einzelne Worte, also weder „das" noch „ist" noch „Leib", bildlich fassen wollen, wohl aber uns zumuten, wir möchten gefälligst das Ganze oder den Sinn des ganzen Satzes als Symbol denken. So meinte Keckermann, man müsse in dem Satze „Dies ist mein Leib" jedes einzelne Wort in seinem eigentlichen Sinn stehen lassen, dann aber den ganzen Satz uneigentlich oder als Bild fassen. Das ist erstlich eine starke Zumutung in logischer Hinsicht. Wenn alle einzelnen Worte des Satzes eigentlich zu nehmen sind, also „Brot" Brot, „ist" ist und „Christi Leib" der Leib ist, der für uns gegeben wird, so bringt kein Mensch, Keckermann eingeschlossen, es zustande, das im ganzen Satz Ausgesagte als bloßes Bild zu fassen.[1231] Zum

1230) Opp. III, 606.

1231) Vgl. Dannhauers Kritik des Keckermannschen Tropus bei Quenstedt II, 1197: Absurdus denique etiam ille Keckermanni (quem repetit Combachius, De Euch., c. 11) tropus *in tota propositione*, ita tamen, ut

andern: Sieht man näher zu, so tritt auch bald zutage, daß es Keckermann mit der eigentlichen Fassung der einzelnen Bestandteile des Satzes nicht Ernst ist. Keckermann redet nämlich zugleich von einer „Union der Bedeutung" (unio *significationis*), die zwischen dem Brot und dem Leibe Christi stattfinde. Er nimmt also tatsächlich entweder „ist" für „bedeutet" oder „Leib" für „Leibeszeichen"; denn sonst käme seine „unio der Bedeutung" oder des Abbildes nicht heraus. Hier ist die Erinnerung am Platze, daß Luther recht hat, wenn er sagt:[1232] „Es ist gewiß, daß Zwingel und Ökolampad im Verstand einträchtig sind, wiewohl die Worte anderlei sind. Denn das Zwingel sagt: ‚Das bedeutet meinen Leib', ist ebensoviel, als das Ökolampad sagt: ‚Das ist meines Leibes Zeichen.' Die deutsche Sprache gibt's auch und alle Sprachen, daß gleichviel sei, wenn ich sage: Lachen bedeutet Freude, und Lachen ist ein Zeichen der Freude; daß es keine Frage noch Zweifel hat, ‚bedeuten' und ‚Zeichen sein' ist einerlei." „Ökolampad hat figuram corporis, Zwingel significans corpus; das ist ein Ding." So ist es sicherlich. Auch diejenigen unter den Reformierten, welche mit Ökolampad und Calvin sagen, der Tropus liege nicht in der Kopula, sondern im Prädikatsnomen, die also sagen, man müsse nicht „ist" für „bedeutet", sondern „Leib" für „Leibeszeichen" nehmen, meinen genau dasselbe, was Zwingli und Genossen meinten. Beide Parteien denken sich trotz der Verschiedenheit in Worten das Verhältnis zwischen Brot und Leib Christi so, daß das Brot ein Abbild oder Symbol des Leibes Christi sei. Überhaupt ist zu sagen: Alle Reformierten huldigen dem sogenannten „Subjektstropus", einerlei wohin sie nominell den Tropus legen, ob in das Subjekt „das" oder in die Kopula „ist" oder in das Prädikatsnomen „Leib" oder auch in den ganzen Satz: „Das ist mein Leib." Alle fassen das Brot als Bild oder Symbol des abwesenden Leibes Christi. Sie kommen daher trotz der Fehden untereinander schließlich auch in den Worten überein. Wie Zwingli sein significat so erklärt: symbolum est, figura est,[1233] nämlich das Brot ist ein Symbol, ein Bild des Leibes Christi, so sagt auch Calvin, das Brot werde Christi Leib ge-

---

singula verba maneant propria: totum sc. enunciatum est tropicum, totum enunciati proprium, cuiusmodi *monstrum* in nulla unquam Rhetorica auditum est.

1232) St. L. XX, 782 f. 1086.

1233) Opp. III, 607: Sic docuimus, *est* pro symbolum est, figura est, significat hic positum esse.

nannt, weil das Brot ein Zeichen oder Symbol (signum aut symbolum) des Leibes Christi sei.[1234] Auch die, welche, wie Keckermann, Zanchi, Bucanus u. a., den Tropus in den ganzen Satz verlegen wollen, erklären ausdrücklich, daß sie meinen: Panis est *symbolum* sive *signum* corporis Christi. Besonders klar tritt dies bei Bucanus hervor. Er sagt: „Die bildliche Rede findet sich nicht in den einzelnen Worten, getrennt und für sich betrachtet. Denn das Brot ist Brot im eigentlichen Sinne, und der Leib ist nicht ein allegorischer, nicht ein tropischer, nicht ein figürlicher, viel weniger ein Scheinleib oder Phantasma, auch nicht ein mystischer Leib, der die Kirche ist, auch nicht ein Zeichen des Leibes, auch nicht das Verdienst Christi, sondern Leib bezeichnet den eigentlichen Leib Christi (proprium Christi corpus); es wird sicherlich der wahre Leib des HErrn vom wahren Brote ausgesagt. Aber die bildliche Rede findet sich in der ganzen Aussage (attributione), weil die Kopula zwei dem Wesen nach verschiedene Dinge (disparata) verbindet, welche [Aussage] man so auflösen kann: Das Brot ist ein Symbol oder Zeichen des Leibes Christi (panis est symbolum seu signaculum corporis Christi)."[1235] Wir erinnern nur noch daran, daß bei der Zumutung, gefälligst den ganzen Satz: „Das ist mein Leib" bildlich zu fassen, wieder alles Argumentieren aufhört. In der Zumutung liegt nämlich eine petitio principii vor. Das erst zu Beweisende wird als bewiesen angenommen. Und dann taucht hier wieder die Frage auf, die wir schon früher behandelten: Warum, wenn es erlaubt ist, einen Teil der Abendmahlsworte bildlich zu fassen, und zwar den jedenfalls wichtigsten Teil: „Das ist mein Leib" — warum auf halbem Wege stehenbleiben und nicht alle Worte und die ganze Handlung des Abendmahls bildlich fassen? Warum nicht auch Brot und das Essen desselben und den Wein und das Trinken desselben als äußeres Ding und äußeren Akt gänzlich abtun und, wie die Quäker, lediglich den inneren, geistlichen Genuß Christi im Herzen der Gläubigen durch den äußeren Vorgang des ersten Abendmahls abgebildet sein lassen? Doch hierauf wurde schon unter dem Abschnitt „Die göttliche Ordnung des Abendmahls" hingewiesen. Wir fügen hier noch hinzu, daß auch

1234) Im Kommentar zu 1 Kor. 11, 24: Cur hic negemus similem esse metonymiam nomenque corporis pani tribui, quia eius signum sit aut symbolum? Calvin führt auch für sein „Leibeszeichen" dieselben Schriftstellen an, mit denen Zwingli sein „bedeutet" beweist, Inst. IV, 17, 21. 22.

1235) Bucanus, loc. 48, p. 693. Bei Gerhard, L. de coena, § 85.

Luther bereits auf diese Inkonsequenz hinweist. Er sagt: „Lieber, warum werden die andern Worte nicht auch figürlich genommen, und geht der Tropus allein über das Wort ‚ist' oder ‚Leib'? Oder wo ist hie eine Regel, die uns lehre, welche und welche nicht müssen figürlich genommen werden? Denn auf solche Lehre will ich auch die Worte: ‚Nehmet, esset, solches tut zu meinem Gedächtnis' zu Tropos machen und sagen: ‚Nehmen' heißt hören, ‚essen' heißt glauben, ‚solches tun' heißt im Herzen denken." [1236] Auch Krauth erinnert: "The Word TAKE these interpreters [die Reformierten] have usually construed literally, though why an imaginary body or the symbol of a body might not be taken mentally, they cannot say.... The Word EAT they have interpreted literally, though why the eating ought not to be done symbolically or mentally, to correspond with the symbolical or mental character of the body, they cannot say. Certainly there are plenty of instances of a figurative use of the word 'eat,' while there are none of such a use of the word 'is.' The Quakers are more consistent." [1237]

Doch wir richten unsere Aufmerksamkeit nun auf den „Glauben", der die Reformierten veranlaßt, die Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu leugnen und daher die Abendmahlsworte bildlich zu fassen. Es liegt auf seiten der Reformierten eine große Selbsttäuschung und eine Täuschung anderer vor, wenn sie sich für ihre Abendmahlslehre auf die Schrift berufen. Die reformierte Abendmahlslehre hat ihren Grund nicht in der Schrift, sondern in einer fixen menschlichen Idee. Es ist dies die wider das klare Zeugnis der Schrift [1238] festgehaltene Idee, daß Christo nach seiner menschlichen Natur, also auch nach seinem menschlichen Leibe, keine andere als die örtliche und sichtbare Gegenwart (localis et visibilis praesentia) zukommen könne. Nicht nur Luther sagt: „All ihr Grund stehet darauf, daß Christus' Leib müsse allein an einem Ort sein, leiblicher- und begreiflicherweise", „wie ein Bauer in Wams und Hosen steckt" oder „wie Stroh im Sack". [1239] Auch Calvin beteuert immer wieder, daß an dem von Luther angegebenen Punkt der Grund seines Dissensus von Luther liege. Um Luthers Abendmahlslehre gründlich zu widerlegen, will Calvin vor allen Dingen „jene törichte Er-

1236) St. L. XX. 1006. 1237) *The Conserv. Ref.*, p. 608 sq.

1238) Vgl. die ausführliche Darlegung bei der Lehre von Christi Person, II, 192 ff.

1239) St. L. XX, 950. 953. 1776.

dichtung“ (stultum illud commentum) widerlegen, daß dem Leibe Christi neben der sichtbaren und lokalen auch eine unsichtbare, unräumliche und übernatürliche Gegenwart zukomme. Er sagt: Die Lutheraner „schwatzen von einer unsichtbaren Gegenwart“,[1240] und behauptet in allem Ernst, Christo dürfe nach der menschlichen Natur keine Gegenwart zugeschrieben werden, die über seine natürliche Körperlänge (mensuram corporis, dimensionem corporis) hinausreiche und ihn an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein lasse (pluribus simul locis distrahit).[1241] Sonst gäbe es ein Unglück. Die wahre Menschheit Christi würde dabei notwendig verloren gehen. Zum wahren Leibe Christi gehöre notwendig und unter allen Umständen, „daß er vom Raum umschlossen werde, daß er nicht über seine Dimensionen“ (also nicht über sechs Fuß) „hinausreiche, daß er sichtbar sei. Fort daher mit jener dummen Erdichtung, welche sowohl den Geist der Menschen als Christum an das Brot heftet!“[1242]

Zur Klarstellung der Sachlage zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche muß immer wieder daran erinnert werden, daß innerhalb der reformierten Theologie gerade in bezug auf die Hauptlehren der Schrift außerhalb der Schrift gelegene, menschlich ersonnene Grundsätze auftauchen, nach denen die Schriftaussagen „ausgelegt“ werden. Dies trat uns bei der Lehre von der Gnade Gottes entgegen. Die Frage, ob Gott alle Menschen oder nur einen Teil derselben selig machen wolle, beantworten reformierte Theologen von Calvin an bis auf Hodge und Böhl nach dem Grundsatz, daß Gottes Intention hinsichtlich der Seligkeit der Menschen nach dem Resultat zu beurteilen sei. Sie argumentieren: Aus der Tatsache, daß nicht alle Menschen selig werden, muß der Schluß gezogen werden, daß Gott nicht alle Menschen selig machen

---

1240) Inst. IV, 17, 30: Garriunt de *invisibili* praesentia.

1241) Inst. IV, 17, 19.

1242) Inst. IV, 17, 29: Haec est propria corporis veritas, ut spatio contineatur, ut suis dimensionibus constet, ut suam faciem habeat. Facessat igitur stultum illud commentum, quod tam mentes hominum quam Christum pani affigit! Quorsum enim occulta sub pane praesentia etc. In der Übersetzung von John Allen lauten die Worte: “It is essential to a real body to have its particular form and dimensions, and to be contained within some certain space. Let us hear no more, then, of the ridiculous notion which fastens the minds of men, and Christ Himself, to the bread. For what is the use of this invisible presence,” etc. (*Institutes, etc.* Translated from the original Latin, and collated with the author's last edition in French, by John Allen. London 1813. Vol. III, p. 426.)

will und Christi Verdienst sich nicht auf alle Menschen erstreckt.[1243] Nach dieser menschlichen Idee exegesieren sie dann alle Schriftaussagen, die auf die gratia universalis lauten. Ebenso in der Christologie. Die Frage, ob die göttliche und die menschliche Natur in Christo wirkliche Gemeinschaft (realis communio) miteinander haben können, entscheiden sie nach dem Grundsatz: Finitum non est capax infiniti. Nach diesem Axiom deuten sie alle Schriftaussagen um, die auf die Gemeinschaft der Naturen und die Mitteilung der Eigenschaften lauten. Ebenso bei der Lehre von den Gnadenmitteln. Die Frage, ob Gott den Glauben an das Evangelium oder die Wiedergeburt durch die von ihm geordneten Gnadenmittel oder ohne dieselben und neben denselben wirke, entscheiden sie nach dem Grundsatz: Weil die Wiedergeburt eine Wirkung der göttlichen Allmacht ist, so ist bei der Wiedergeburt "no place for the use of means". So hörten wir ja auch von Hodge: "Volumes have been written on the contrary hypothesis; which volumes lose all their value if it be once admitted that regeneration, or effectual calling, is the work of *omnipotence.*"[1244] Von dieser menschlichen Idee aus werden die Schriftaussagen, welche den Glauben oder die Wiedergeburt durch die Gnadenmittel und aus den Gnadenmitteln kommen lassen, in ihr Gegenteil umgedeutet, als ob sie lauteten: ohne die Gnadenmittel und neben denselben. Ebenso nun auch hier bei der Lehre vom Abendmahl. Der Tyrann, mit dem die reformierten Theologen die Schrift und sich selbst tyrannisieren, ist die fixe Idee, daß Christo nach seiner menschlichen Natur immer nur eine sichtbare und räumliche Gegenwart zuzuschreiben sei, und daher der Leib Christi nicht unsichtbar und unräumlich im Abendmahl sein könne. Alles, was die Reformierten gegen die in Christi Worten ausgesagte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi einzuwenden haben, gründet sich schließlich auf jene vorgefaßte Idee. Deshalb meinte Carlstadt, daß Christus bei den Worten „Das ist mein Leib" nur auf seinen sichtbar am Tische sitzenden Leib gezeigt haben könne. Deshalb meinte Zwingli, daß in den Abendmahlsworten „ist" nicht „ist" sein könne, sondern „bedeutet" heißen müsse. Deshalb meinten Ökolampad und Calvin, daß „Leib" nicht „Leib" sein könne, sondern notwendig für „Leibeszeichen" genommen werden müsse. Und wenn die reformierten Theologen vom „christlichen Glauben" sagen,

---

1243) Calvin, Inst. III, 24, 15. Hodge, *Syst. Theol.*, II, 323.

1244) *Syst. Theol.*, II, 683.

daß der die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht gestatte, so meinen sie immer ihren Glaubensartikel von der nur sichtbaren Seinsweise des Leibes Christi. Ökolampad schreibt gegen Luther:[1245] „Wie darfst du uns viel Köpfe zuschreiben um solcher Auslegung willen" (nämlich „ob einer das hoc also auslegt, der andere das est nimmt für bedeutet und ein anderer einen andern Weg sucht")? „Soviel mir wissend ist, so ist unser aller Grund ein einziger, daß Christus mit wahrem Leibe gen Himmel gefahren." „Unser Grund ist, daß der Leib Christi sei im Himmel; der ist nun gewiß und fehlt nicht." „Christliche Wahrheit ist, daß der Leib Christi im Himmel mit Ehren und Glorie." Mit andern Worten: Alle Argumente der Reformierten gegen die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl lösen sich schließlich in diesen „einzigen Grund" auf, daß Christo nach der menschlichen Natur nur eine räumliche und sichtbare Gegenwart möglich sei.

Unter der Herrschaft dieser fixen Idee richtet Calvin, wie wir bereits bei der Lehre von Christi Person sahen, ein wahres Morden unter den Schriftstellen an, die seiner Idee widersprechen. So behauptet er, daß Christus nicht bei verschlossenen Türen (Joh. 20), sondern durch eine Öffnung zu den Jüngern gekommen sei,[1246] und daß Christus vor den Emmausjüngern nicht unsichtbar geworden sei (non factus est invisibilis), sondern nur ihre Augen zugehalten habe.[1247] Zugleich geht es bei dieser Gelegenheit auch einer Reihe von Schriftlehren ans Leben. Die rechte Hand Gottes, zu der Christus nach seiner Menschheit durch die Himmelfahrt erhöht worden ist, wird in einen umschriebenen Ort umgedeutet, durch den Christus nach seiner Menschheit nun alle Tage bis an der Welt Ende von seiner Kirche abgeschlossen ist.[1248] Damit sind die Schriftlehren von der Himmelfahrt Christi und seinem Sitzen zur rechten Hand Gottes in das gerade Gegenteil umgedeutet.[1249] Ferner schreibt Calvin indirekt der Welt Unendlichkeit und Gott lokale Ausdehnung zu. Nur bei der Anwesenheit dieser Vorstellungen in seinem

1245) Antwort auf Luthers Vorrede zum Syngramma, St. L. XX, 591 ff.

1246) Inst. IV, 17, 29. 1247) A. a. O.

1248) So Calvin ausdrücklich Inst. IV, 17, 30. Die Verheißung: „Ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende" sei nicht auf Christum auch nach der Menschheit zu beziehen.

1249) Vgl. die Abschnitte „Die Himmelfahrt Christi" und „Das Sitzen zur Rechten Gottes" II, 382 ff.

Geiste kann Calvin so beharrlich behaupten, daß durch die lutherische Lehre von der Realpräsenz Christi Leib „unendlich" gemacht[1250] und „durch Himmel und Erde ausgebreitet werde" (diffundi).[1251] Ja, auch das Größte und Höchste im Christentum wird dem Wahn von der nur räumlichen und sichtbaren Seinsweise des Leibes Christi zum Opfer gebracht: die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Besonders klar tritt dies gerade bei Calvin hervor. Um Christi Leib und Blut aus dem Abendmahl fernhalten zu können, erklärt er es für ganz erschreckliche Lehre, daß der Sohn Gottes überall seine menschliche Natur bei sich habe.[1252] Das ist der Übertritt auf unitarisches Gebiet, weil damit die einzigartige Vereinigung, die zwischen Gott und Mensch in Christo besteht, die unio *personalis*, auf die unio mystica, die zwischen Gott und allen Gläubigen statthat, reduziert wird.[1253] Infolge der Reduzierung der unio personalis auf die unio mystica gestattet sich Calvin bei der Bestreitung der lutherischen Abendmahlslehre auch immerfort das folgende Argument: Wie der Leib anderer Menschen nicht an mehreren Orten zugleich sein kann, so darf dies auch nicht dem Leibe Christi zugestanden werden. Calvin stellt geradezu das Axiom auf — unter Mißbrauch von Schriftstellen wie Hebr. 2, 14; 4, 15 —, daß wir, mit Ausnahme der Sündlosigkeit, von Christo nach seiner menschlichen Natur nichts anderes und nicht mehr aussagen dürfen als von

1250) Inst. IV, 17, 30: „Wenn wir ihnen" (den Lutheranern) „schon zugute halten, was sie von der unsichtbaren Gegenwart schwatzen, so ist damit noch nicht die Unendlichkeit (immensitas) erwiesen, ohne welche sie sich vergeblich bemühen, Christum unter dem Brot einzuschließen." Dagegen Luther (XX, 965): „Ist doch die Welt an ihr selbst nicht infinitum oder unendlich; wie sollt's denn folgen, daß Christus' Leib unendlich sei, so er allenthalben wäre?"

1251) Inst. IV, 17, 19. Dagegen Luther (XX, 1009): „Ökolampad spinnt eben dasselbige Sackgarn, das Zwingel spinnt, nämlich, daß Christi Leib müßte so groß sein als Himmel und Erde. . . . Ist doch Gott selbst nicht so groß und weit" (nämlich in lokaler Ausdehnung), „der doch allenthalben ist." Vgl. die ausführliche Darlegung unter dem Abschnitt „Die Art und Weise der Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur", II, 192 ff.

1252) Inst. IV, 17, 30: Quosdam [die Lutheraner sind gemeint] ita abripit contentio, ut dicant, propter unitas in Christo naturas, ubicunque est divinitas Christi, illic quoque esse carnem, quae ab illa separari nequit.

1253) Hier ist zu vergleichen, was über den christologischen „Selbstmord" gesagt wurde, den die reformierte Theologie dadurch begeht, daß sie in der Christologie die Gemeinschaft der Naturen und die Mitteilung der Eigenschaften, speziell die Mitteilung der göttlichen Allgegenwart an die menschliche Natur Christi, bestreitet, II, 184 ff. 136 ff. 141 ff. 171 ff.

jedem andern Menschen. Geschehe dies, so gehe darüber die wahre menschliche Natur Christi verloren. Calvin schreibt: „Es gefiel Gott, daß Christus seinen Brüdern in allen Stücken gleich werde, die Sünde ausgenommen. Wie ist aber unser Leib beschaffen? Gehört es nicht zu seiner Beschaffenheit, daß er seine bestimmte Ausdehnung hat, von einem Ort eingeschlossen, erfaßt und gesehen wird? Sie [die Lutheraner] sagen, warum Gott nicht bewirken könne, daß ein und derselbe Leib an mehreren und verschiedenen Orten ist, vom Ort nicht eingeschlossen wird, der sichtbaren Existenzweise entbehrt? Wahnsinniger (insane), was forderst du von Gottes Macht, daß er bewirke, daß ein Leib zugleich ein Leib sei und nicht ein Leib sei! . . . Ein Leib muß ein Leib sein, ein Geist ein Geist, ein jedes Ding muß in der Beschaffenheit bleiben, in der es von Gott geschaffen worden ist. Das aber ist die Beschaffenheit eines Leibes, daß er nur an einem bestimmten Ort ist und in seiner Ausdehnung und in seiner sichtbaren Form besteht."[1254] So energisch besteht hier Calvin darauf, daß wir Christo nach seiner menschlichen Natur nichts anderes und nicht mehr zuschreiben als jedem andern Menschen! Damit ist wahrlich gründlich die Menschwerdung des Sohnes Gottes und das ganze Erlösungswerk aufgehoben. Nach dem hier aufgestellten Axiom Calvins müßten wir nun weiter also sagen: Kein anderer Mensch ist Gott, also auch nicht Mariä Sohn. Kein anderer Mensch ist der Mittler zwischen

1254) Inst. IV, 17, 24: Placuit [Deo], Christum fratribus per omnia similem fieri, excepto peccato. Qualis est *nostra* caro? Nonne, quae certa sua dimensione constat, quae loco continetur, quae tangitur, quae videtur? Et cur, inquiunt, non faciat Deus, ut caro eadem plura diversaque loca occupet, ut nullo loco contineatur, ut modo et specie careat? Insane, quid a Dei potentia postulas, ut carnem faciat simul esse et non esse carnem! . . . Carnem igitur carnem esse oportet; spiritum, spiritum; unumquodque qua a Deo lege et conditione creatum est. Ea vero est carnis conditio, ut uno certoque loco, ut sua dimensione, ut sua forma constet. *John Allen* hat diese Worte so übersetzt: "It pleased God for Christ to become in all respects like His brethren, sin excepted. What is the nature of our body? Has it not its proper and certain dimensions? Is it not contained in some particular place, and capable of being felt and seen? And why, say they, may not God cause the same flesh to occupy many different places, to be contained in no particular place, and to have no form or dimensions? But how can they be so senseless as to require the power of God to cause a body to be a body, and not to be a body, at the same time? . . . Therefore body must be body, spirit must be spirit, everything must be subject to that law, and retain that condition which was fixed by God at its creation. And the condition of a body is such that it must occupy one particular place, and have its proper form and dimensions."

Gott und den Menschen, also auch nicht der Mensch Christus JEsus. Kein anderer Mensch hat durch die Dahingabe seines Leibes und durch die Vergießung seines Blutes die Menschen erlöst, also auch nicht der Mensch Christus. So gründlich räumt Calvin konsequenterweise mit Christi Person und Werk auf. Und das tut er, wie gesagt, um Christi Leib und Blut aus dem Abendmahl fernzuhalten. Denn zu diesem Zweck stellt er den Satz auf und sucht er den Satz zu stützen, daß Christi Leib immer nur eine räumliche und sichtbare Seinsweise zukommen könne.[1255] Derselbe Satz bringt es ferner mit sich, daß die reformierte Polemik gegen die lutherische Abendmahlslehre eine durch und durch unwahre ist. Weil die Reformierten, sobald sie von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl hören, immer nur ihre sichtbare und räumliche Gegenwart, „wie der Bauer in Wams und Hosen steckt", im Sinne haben, so lassen sie die Lutheraner eine örtliche Einschließung (localis inclusio) des Leibes Christi in das Brot oder ein örtliches Nebeneinandersein (consubstantiatio) oder gar eine physische Vermischung (permixtio) des Brotes und des Leibes Christi lehren. Von demselben Standpunkt aus geben sie den Lutheranern

---

1255) Ganz richtig bemerkt Cremer, RE.3 I, 37: „Freilich, wenn Christus nichts anderes ist als jeder andere Mensch, nur durch Beruf und Berufswirken unterschieden, so kann von einer Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi nicht die Rede sein, und die in allen Berichten [über das Abendmahl] vorliegende Anschauung ist hinfällig." Anders gestaltet sich aber die „Anschauung", wenn wir die Menschwerdung des Sohnes Gottes festhalten. Ist Christus zwar auch wie jeder andere Mensch, weil er auch eine wahre menschliche Natur hat und behält, ist er aber dabei und zugleich noch etwas anderes als jeder andere Mensch, nämlich der Mensch, welcher Gott ist, der mit Gott zu einem Ich verbunden ist, in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, dessen Leib Gottes eigener Leib ist, dessen Blut Gottes eigenes Blut ist, dessen Blut diese einzigartige Beschaffenheit hat, daß es das Lösegeld für der ganzen Welt Sünde ist, — steht die Sache so, müssen wir dem Menschen Christus, und speziell auch seinem Leib und seinem Blut, die vorstehenden Prädikate geben — es sind die Prädikate der Heiligen Schrift —: dann erscheint die reformierte Behauptung, daß der Sohn Gottes mit seinem Leib und Blut im Abendmahl nicht sein könne, als eine abenteuerliche Behauptung. Sie erklärt sich nur daraus, daß das so „theologisierende Subjekt" die Menschwerdung des Sohnes Gottes vergessen hat, den Menschen Christus in seiner Person und in seinem Werk von dem Sohne Gottes trennt, wie dies bei Calvin der Fall ist, wenn er von Christi Verdienst behauptet, daß es als das Verdienst eines Menschen nicht genügenden Wert habe, sondern diesen Wert erst durch die Prädestination bekomme. (Inst. II, 17, 1.)

das Prädikat Fleischfresser, Blutsäufer und Menschenfresser[1256] und nennen sie das von Christo eingesetzte Abendmahl mit der Realpräsenz des Leibes Christi, der für uns gegeben ist, und mit der Realpräsenz des Blutes Christi, das für uns vergossen ist, ein „Zyklopenessen“ und „thyestisches Mahl“.[1257] Dies alles ist die Folge davon, daß der Satz von der nur sichtbaren und lokalen Seinsweise des Leibes Christi zum Prinzip der Schriftauslegung gemacht wird.

Wir würden die Sachlage verkennen, wenn wir meinen wollten, daß die Uneinigkeit, die leider hinsichtlich der Abendmahlslehre existiert, in irgendeiner Dunkelheit der Abendmahlsworte ihren Grund habe. Diese Worte sind von solcher Beschaffenheit, daß sie in allen Menschen, „es höre sie gleich ein Christ oder Heide, Jude oder Türke“, genau dieselben Vorstellungen hervor-

---

1256) So auch Zwingli. Besonders grob macht Zwingli es in De vera et falsa religione, Opp. II, 555. Er beweist die Abwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht bloß aus den Worten: „Fleisch ist kein nütze“, sondern auch aus Petri Fischzug. Weil Petrus in der Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit spricht: „HErr, gehe von mir hinaus“, so knüpft daran Zwingli die folgende Belehrung in bezug auf das Abendmahl: „Und wir sollten Appetit haben, Christum natürlich zu essen wie Menschenfresser (anthropophagi)! Als ob jemand seine Kinder so liebte, daß er sie zu verschlingen (devorare) wünschte! Oder als ob nicht unter allen Menschen die für die wildesten gehalten würden, die Menschenfleisch essen.“ Auch Ökolampad, dem eine würdige Kampfesweise gegen Luther nachgerühmt wird (RE.[2] X, 722), gebraucht die obenerwähnten Ausdrücke in seiner Antwort auf Luthers Vorrede zum Syngramma, St. L. XX, 588 ff. Der roheste reformierte Polemiker war vielleicht Beza. Sogar Heppe, ein großer Bewunderer Bezas, sagt RE.[2] II, 361: Dem Verteidiger der lutherischen Lehre, Tilemann Heßhusius, „trat Beza 1560 mit zwei Dialogen entgegen, von denen er den einen ‚Die Fleischfresserei‘ (*κρεωφαγία*) oder ‚Zyklop‘, den andern den ‚Räsonnierenden Esel‘ (*ὄνος συλλογιζόμενος*) oder ‚Sophisten‘ nannte, die aber leider beide des maßlosesten Hohnes und Spottes voll waren“. Auf Beza vornehmlich bezieht sich auch die Konkordienformel, wenn sie (662, 67) darauf hinweist, „wie unbillig und giftig die Sakramentsschwärmer des HErrn Christi, St. Pauli und der Kirche spotten, die diese mündliche und der Unwürdigen Nießung duos pilos caudae equinae et commentum, cuius vel ipsum Satanam pudeat, wie auch die Lehre von der Majestät Christi excrementum Satanae, quo diabolus sibi ipsi et hominibus illudat, genennet haben, das ist, so schrecklich davon reden, daß sich auch ein frommer Christ schämen solle, dasselbige zu verdolmetschen“.

1257) Dem mythischen Geschlecht der Zyklopen wurde Menschenfresserei nachgesagt. (Vgl. Homer, Od. IX, 287 ff.; Virgil, Aen. III, 623 ff.) Thyestes aß das Fleisch seines eigenen Sohnes, das sein Bruder Atreus ihm vorgesetzt hatte. (Vgl. Cicero, Tusc. III, 12, 26.)

rufen.[1258] Sie sind auch den Reformierten ebenso klar wie den Lutheranern. Christi Worte: „Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird" erzeugten nicht nur in Luthers, sondern auch in Zwinglis, Ökolampads und Calvins Geist die Vorstellung — nicht von einem Bilde des Leibes Christi, sondern — von dem wahren, wesentlichen Leibe, den Christus in den Tod gegeben hat. Der Unterschied zwischen Luther einerseits und Zwingli und Genossen andererseits ist lediglich der, daß ersterer zu Christi Worten ja sagt, die letzteren Christi Worten ein Nein entgegensetzen. Ihr Nein aber begründen sie mit der Unmöglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl und die Unmöglichkeit mit der ohne Schrift und wider die Schrift erzeugten Idee, daß Christo nach der menschlichen Natur keine andere als die örtliche und sichtbare Gegenwart zukommen könne. Dasselbe ist von neueren Theologen zu sagen, die wesentlich reformiert vom Abendmahl lehren. Auch für Meyers reformierte Stellung[1259] ist ausschlaggebend, daß er meint, die Darreichung und der Empfang des wesentlichen Leibes und Blutes Christi beim ersten Abendmahl setze das „schlechthin Unmögliche". Nachdem er aus dem Grunde der „Unmöglichkeit" die Sache entschieden hat, muß „ist" sich die „symbolische Fassung" gefallen lassen.

Übrigens gestehen die Reformierten selbst in mehr als einer Weise tatsächlich zu, daß sie ihre Abendmahlslehre nicht aus der Schrift haben. Dies Zugeständnis liegt erstens in der Erklärung, daß die Abendmahlsworte nach der Stelle Joh. 6 auszulegen seien.[1260] Da Joh. 6 gar nicht vom Abendmahl handelt, wie wohl die meisten Reformierten selbst zugeben,[1261] so ist die Verwen-

---

1258) Luther XX, 1005.

1259) Vgl. Kommentar zu Matth. 26, 26 ff. Ebenso Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 668.

1260) So auch Hodge, III, 622. Er führt Joh. 6 zur Erklärung der Abendmahlsworte 1 Kor. 10, 16 an und läßt weiterhin nur solche Schriftstellen folgen, die nicht vom Abendmahl, sondern von der geistlichen Vereinigung (unio mystica) der Gläubigen mit Christo handeln.

1261) Vgl. Strong, *Syst. Theol.*, p. 965: David Brown in *Commentary, Critical and Explanatory*, zu Joh. 6; Calvin im Kommentar zu Joh. 6, 54. Zwingli, Opp. III, 241: Deprehendimus eos penitus errare, qui Christum toto isto capite putant quicquam de sacramentali cibo loqui. Aber er besteht darauf, daß nach den nicht vom Abendmahl handelnden Worten die Abendmahlsworte ausgelegt werden müßten. So schon in dem vielerwähnten Schreiben an Matthäus Alberus vom Jahre 1524, Opp. III, 593, besonders aber Opp. II, 1, 447.

dung dieser Stelle zur Bestimmung der Lehre vom Abendmahl eine tatsächliche Erklärung, daß die so entstandene Lehre nicht der Schrift, sondern den eigenen Gedanken entnommen ist. Das liegt in der Natur der Sache. Weil an den Stellen, die nicht vom Abendmahl handeln, nichts vom Abendmahl steht, so sind die Gedanken, die wir uns auf Grund solcher Stellen vom Abendmahl machen, lediglich unsere eigenen Gedanken. Und wenn wir nun nach diesen Gedanken die Schriftstellen, die vom Abendmahl handeln, deuten, so setzen wir tatsächlich unsere eigenen Gedanken an die Stelle der Schriftlehre. Und wenn wir dabei doch noch behaupten, daß die von uns vorgetragene Lehre die Lehre der Schrift sei, so reden wir die Unwahrheit und betrügen uns selbst und das Publikum. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß das Verfahren, eine Lehre aus den Schriftstellen entnehmen zu wollen, die nicht von dieser Lehre handeln, in das Gebiet der Versuchungen des Teufels gehöre, wie wir aus der Versuchung Christi klar erkennen. Es handelte sich zwischen Christo und dem Teufel darum, ob es schriftgemäß sei, daß Christus sich von der Zinne des Tempels herabstürze.[1262] Der Teufel sagte ja und führte den Schriftbeweis aus Ps. 91, 11: „Es stehet geschrieben: Er wird seinen Engeln über dir Befehl tun, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen." Christus sagte nein und bewies sein Nein mit 5 Mos. 6, 16: „Wiederum stehet auch geschrieben: Du sollst Gott, deinen HErrn, nicht versuchen." Der Unterschied zwischen des Teufels und Christi Schriftbeweis besteht darin, daß Christus eine Stelle anführt, die von dem Fall, der vorlag, handelt, während die vom Teufel angeführte Schriftstelle gar nicht auf ein sich vom Tempel Herabstürzen, sondern auf ein Wandeln auf den von Gott geordneten Wegen geht.

Weil Joh. 6 in den Verhandlungen über die Lehre vom Abendmahl so prominent geworden ist, so sind hier wohl noch einige Worte über diese Stelle am Platze.[1263] Nach Text und Kontext ist es völlig unmöglich, Joh. 6 vom Abendmahl zu verstehen. Es fehlt an dieser Stelle der ganze Abendmahlsapparat, den doch alle biblischen Berichterstatter (Matthäus, Markus, Lukas und St. Paulus) zu beschreiben nicht verfehlen. Joh. 6 nimmt Christus nicht Brot, dankt, bricht's und gibt's dem Volk und spricht: Nehmet, esset, das ist mein Leib,

1262) Matth. 4, 6: *βάλε σεαυτὸν κάτω.*

1263) Zur Geschichte der Auslegung dieser Stelle kann man nachlesen Luthardt im Zöcklerschen Kommentar, ferner Keil z. St., Harleß, Zeitschr. für luth. Theol. 1867, S. 115 ff., Calov in Biblia Illustr. z. St.

der für euch gegeben wird. Ebensowenig ist Joh. 6 ein Kelch erwähnt, den Christus nimmt, dankt, dem Volk gibt und spricht: Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Neuen Testaments, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden. Daß aber Christus Joh. 6 mit so starker Betonung von dem Essen seines Leibes und dem Trinken seines Blutes redet, erklärt sich aus dem Zusammenhang. Christus hat das Volk, die Fünftausend, mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen gespeist. Zu einem solchen Messias haben die Juden Lust. Sie wollen ihn zum König machen, und als er sich ihnen entzieht, folgen sie ihm nach an das westliche Ufer des Galiläischen Meeres. Sie suchen irdisches Brot bei Christo. Das verweist ihnen Christus mit den Worten: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr suchet mich nicht darum, daß ihr Zeichen gesehen habt, sondern daß ihr von dem Brot gegessen habt und seid satt geworden." Er heißt sie das Brot suchen, das zum ewigen Leben dient. Dann nennt er sehr bestimmt sich selbst das vom Himmel herabgekommene, lebengebende Brot, und den Glauben an sich bezeichnet er als das, was Gott vor allen Dingen von den Menschen haben wolle. Diesen Glauben an seine Person stellt Christus dar unter dem Bilde des Essens und Trinkens: „Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten." Den Juden will nicht in den Sinn, daß Josephs Sohn, dessen Vater und Mutter sie kennen, das vom Himmel herabgekommene Lebensbrot sein soll. Christus aber nimmt seine Rede nicht zurück, sondern steigert sie dahin, daß sein Fleisch, das er für das Leben der Welt geben werde, das lebendige Brot sei. Als die Juden darüber erst recht murren und sagen: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" steigert Christus seine Rede endlich dahin, daß er jedem das Leben abspricht, der nicht sein Fleisch essen und sein Blut trinken werde. Er schärft damit die den Juden und uns allen so nötige Wahrheit ein, daß er der Juden und der Welt Heiland ist, nicht durch die Darreichung leiblicher Speise und irdischer Güter überhaupt, sondern durch sein Leiden und Sterben zur Tilgung der Sündenschuld der Menschen. Joh. 6 gehört zu den gewaltigsten Stellen der Schrift, in denen der Glaube an Christi *satisfactio vicaria* als notwendig zur Erlangung der Seligkeit eingeschärft wird. Am Schluß lenkt Christus die Rede auf den Anfang zurück: „Dies" (nämlich Christus in seiner stellvertretenden Genugtuung) „ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist; nicht wie eure Väter haben

Manna gegessen und sind gestorben. Wer dies Brot isset, der wird leben in Ewigkeit." Luther erinnert daran,[1264] „daß man diese Worte [Joh. 6] nicht zwingen soll auf das Sakrament des Altars; denn wer es dahin deutet, der tut dem Evangelium Gewalt. Es ist in diesem Evangelium kein Buchstabe, der da des Sakraments des Altars gewähnete.[1265] Warum sollte doch Christus hier des Sakraments gedenken, so es noch nicht war eingesetzt? So redet auch das ganze Kapitel, daraus dies Evangelium genommen ist, nichts anderes denn von der geistlichen Speise, nämlich vom Glauben. Denn das Volk dem HErrn nachlief und wollte abermals fressen und saufen, wie es der HErr selbst deutet: so nimmt er eine Ursache von der leiblichen Speise, die sie suchten, und redet durch das ganze Kapitel von einer geistlichen Speise, wie er sprach: ‚Die Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben.' Will also damit anzeigen, daß er sie darum [leiblich] gespeiset habe, daß sie an ihn glauben sollen, und wie sie der leiblichen Speise genossen haben, also sollen sie auch der geistlichen genießen". Was Christus Joh. 6 von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes sagt, soll uns reizen zu dem Glauben, „daß uns dies Brot, sein Fleisch und Blut, von Maria der Jungfrau genommen, derhalben gegeben sei, daß er an unserer Statt den Tod kosten müßte und die Hölle erleiden, dazu die Sünde, die er nie getan hatte, als seine eigene Sünde". „Von diesem geistlichen Abendmahl" — sagt Luther weiter — „redet das ganze Neue Testament und sonderlich hier Johannes im 6. Kapitel." Das Sakrament des Altars aber wird darum nicht unnötig, wie sonderlich Ökolampad meinte, sondern dient auf eine besondere Weise dem geistlichen Essen durch den Glauben. Im Sakrament des Altars nämlich gibt Christus seinen Leib und sein Blut auch zum mündlichen Essen und Trinken, damit der Glaube im Herzen des Christen desto gewisser sei, daß Christi Leib auch für ihn gegeben und Christi Blut auch für ihn vergossen sei. Es ist ein Stück der unwahren Polemik der Reformierten, daß sie die Sache so darstellen, als ob die Lutheraner durch den mündlichen Empfang des Leibes und Blutes Christi das geistliche Essen beiseitesetzten. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die Lutheraner lehren das mündliche Essen, damit dadurch das geistliche Essen

---

1264) St. L. XI, 1143.

1265) Es ist auch eine ganz unnütze Frage (Bengel usw.), ob Christus Joh. 6 nicht wenigstens an das Abendmahl gedacht habe. Wir können über Christi Gedanken nur urteilen, wenn er sie uns in seinen Worten offenbart.

desto mehr geweckt und gestärkt werde. Wie Luther im Kleinen Katechismus auf die Frage: „Wie kann leiblich Essen und Trinken solche große Dinge tun?" antwortet: „Essen und Trinken tut's freilich nicht, sondern die Worte, so dastehen: ‚Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden.‘ Welche Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sakrament, und wer denselben Worten glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden." In den „Christlichen Fragestücken" stellt Luther die Frage: „Warum willst du zum Sakrament gehen?" und seine Antwort lautet: „Auf daß ich lerne glauben, daß Christus um meiner Sünde willen aus großer Liebe gestorben sei, wie gesagt; und danach von ihm auch lerne, Gott und meinen Nächsten lieben." [1266]

Daß sie ihre Lehre vom Abendmahl nicht der Schrift entnehmen, offenbaren ferner noch deutlicher diejenigen unter den reformierten Theologen, welche teils erklären, daß die Abendmahlsworte bei der Feststellung der Lehre vom Abendmahl nicht sonderlich zu beachten seien, teils geradezu behaupten, daß die Abendmahlsworte überhaupt nicht als Beweis für die rechte Lehre vom Abendmahl zu verwenden seien, weil um diese Worte gestritten werde. So sagt Zwingli, nachdem er sich mit der Deutung der Abendmahlsworte im Sinne der Absenz des Leibes und Blutes Christi abgemüht hat: „Wir begehren aber hier, daß sich niemand verärgern lasse in den ängstigen Ersuchungen der Worte" (nämlich der Abendmahlsworte); „denn wir setzen unsern Grund nicht darein, sondern in das einige Wort: ‚Das Fleisch ist gar nicht nütz‘; welches Wort allein fest genug ist zu zwingen, daß ‚ist‘ an dem Ort für ‚bedeutet‘ oder ‚zeichnet‘ oder ‚ist ein Wahrzeichen‘ gesetzt wird." [1267] Weil aber Joh. 6 gar nicht vom Abendmahl

1266) Shedd freilich meint (*Dogm. Theol.*, III. 464), wenn Luther im Kleinen Katechismus beim Abendmahl so energisch auf den Glauben an die Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden" dringe, so sei das ein Beweis, daß Luther und die früheren lutherischen Bekenntnisse "substantially adopted this spiritual view of the Supper", nämlich die Ansicht von dem bloß geistlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Erst in späterer Zeit — die Sächsischen Visitationsartikel vom Jahre 1592 werden genannt — sei die Realpräsenz so stark betont und der bloß geistliche Genuß durch den Glauben verworfen worden. Es ist dies ein Beweis, daß Shedds Ansicht von Luthers Stellung in der Abendmahlslehre keinerlei Konnex mit der historischen Wirklichkeit hat.

1267) Zwinglis Meinung vom Nachtmahl Christi, St. L. XX, 477. Der lateinische Text Opp. III, 260: Volumus autem in his anxiis verborum ex-

handelt und auch speziell in den Worten V. 63: „Das Fleisch ist kein nütze" nicht von Christi Leib im Abendmahl die Rede ist, so ist Zwinglis Erklärung, daß er den „Grund" für seine Lehre nicht in den Abendmahlsworten, sondern in den Worten: „Fleisch ist kein nütze" finde, sachlich gleichbedeutend mit der Erklärung, daß seine Lehre nicht der Heiligen Schrift entnommen ist, sondern der eigenen Phantasie entstammt.[1268] Dasselbe Zugeständnis haben wir in dem Bekenntnis Zwinglis, daß er die Meinung von der bildlichen Fassung der Abendmahlsworte gehegt habe, ehe er wußte, in welchem Wort des Satzes das Bild anzubringen sei.[1269] End-

---

cussionibus, ut nemo se offendi patiatur, non enim eis nitimur, sed hoc uno verbo: „Caro non prodest quicquam", quod verbum firmum satis est ad evincendum, quod *est* hoc loco pro *significat* vel *symbolum est* ponitur.

1268) In bezug auf die Worte Joh. 6, 63: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch ist kein nütze" sagt Beza in einer Art Verzweiflung: Quantopere sit hic locus variis expositionibus exagitatus, vix credibile est. Aber die Schuld liegt nicht an den Worten Christi, die in ihrer Bedeutung durch Wortlaut und Zusammenhang wahrlich klar genug bestimmt sind. In diesen Worten kann „Fleisch" nicht vom Fleisch Christi verstanden werden, da es durch den Gegensatz, in dem es zu „Geist" steht, in der Bedeutung „fleischliche Art" des Menschen festgelegt wird und im unmittelbar Folgenden der Unglaube den Worten Christi gegenüber als eine Äußerung des Fleisches beschrieben wird: „Die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben. Aber es sind etliche unter euch, die glauben nicht." Die Beziehung auf das Fleisch Christi widerspricht ferner dem weiteren Zusammenhang, da Christus vorher sein Fleisch als so nützlich bezeichnet, daß er es für die rechte Speise erklärt, V. 55, ohne die niemand das Leben haben könne. Vgl. auch Hengstenberg z. St. Daß es möglich war, bei den Worten „Fleisch ist kein nütze" an Christi Fleisch zu denken, ist ein Beweis dafür, daß der Parteifanatismus alle Regeln, die dem Verständnis menschlicher Rede zugrunde liegen, beiseitesetzt. Luther (XX, 823. 824. 826): „So ist nun ihr ander bestes Stück der Spruch Joh. 6, 63: ‚Fleisch ist kein nütze', welchen Ökolampad rühmet, er sei seine eiserne Mauer. . . . Christus, sooft er in der Schrift von seinem Fleisch oder Leib redet, tut er das Wörtlein ‚mein' hinzu und spricht: ‚Mein Fleisch', ‚mein Leib', wie er in demselbigen Kapitel, Joh. 6, spricht: ‚Mein Fleisch ist die rechte Speise.' Item: ‚Wo ihr nicht esset vom Fleisch des Menschensohnes' usw. . . . Also liegt die eiserne Mauer mit einem Wörtlein umgeblasen, das heißt: ‚*mea*', ‚mein'. Denn weil da nicht stehet: Mein Fleisch nützet nicht, sondern schlechthin: Fleisch nützet nicht, haben wir erstlich also gewonnen, daß es nicht mag von Christi Leib verstanden werden. Denn weil er's nicht selbst hinzusetzt und spricht: ‚Mein Fleisch', so ist's verboten, seine Worte zu bessern und etwas hinzuzutun, sind auch gewiß und sicher, wenn wir's nicht von seinem Fleisch verstehen. Zum andern also, daß sie nicht mögen beweisen mit einigem Buchstaben, daß Fleisch hier Christi Fleisch heiße."

1269) Opp. III, 606: Videbam τροπικῶς dictum esse: *Hoc est corpus meum*, sed in *qua voce* tropus lateret, non videbam. Zwingli berichtet hier

lich sollte in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden, daß sich Zwingli für sein est im Sinne von significat auch auf eine himmlische Traumerscheinung beruft.[1270] Er berichtet, daß er für sein „ist“ im Sinne von „bedeutet“ keine Beispiele außer in den Parabeln oder Gleichnissen habe finden können. „Es blieb“, sagt er, „noch immer ein überaus schwieriges Unternehmen (conatus) übrig, nämlich Beispiele zu liefern, die mit keiner Parabel verbunden wären.[1271] Wir fingen daher an, alles zu überdenken, alles von neuem zu erwägen. Dennoch bot sich nichts als Beispiel dar, als was bereits im Kommentar“ (gemeint ist der Commentarius de vera et falsa religione) „dargeboten wurde; oder was sich darbot, war jenem ähnlich. Als aber der dreizehnte Tag kam — ich erzähle wahre Dinge, und zwar so wahre, daß, wenn ich sie verschweigen will, das Gewissen mich zwingt, das herauszuschütten (effundere), was der HErr mir mitteilte, wiewohl mir nicht verborgen ist, wie großem Schimpf und Gelächter ich mich damit aussetze —, als, sage ich, der dreizehnte April anbrach, schien ich mir im Traum mit großem Verdruß von neuem mit einem feindlichen Schreiber zu kämpfen und so stumm geworden zu sein, daß ich das, was ich als wahr wußte, nicht aussprechen konnte, weil mir die Zunge ihren Dienst versagte. . . . Da schien, wie aus einer Maschine“ (*ἀπὸ μηχανῆς*, eine Vorrichtung auf einer Theaterbühne) „ein Ratgeber da zu sein — ob er schwarz oder weiß war, erinnere ich mich nicht, denn ich erzähle einen Traum —, der sprach: Schwächling (ignave), warum antwortest du ihm nicht, was 2 Mos. 12, 11 geschrieben steht: Es ist Passah, das ist, das Hindurchgehen des HErrn (est enim Phase, hoc est transitus Domini). Sogleich bei dieser Erscheinung werde ich munter und springe ich auf von meinem Lager. Zuerst prüfe ich genau die Stelle in der Septuaginta und predigte darüber vor der ganzen Gemeinde gewaltig (pro virili). Diese Predigt . . . zerstreute allen Nebel bei allen Kandidaten der Heiligen Schrift [Studenten], die bisher noch zweifelten wegen des Hindernisses aus der Parabel, und es geschah, daß . . . die Zahl derer, die nach dem Knoblauch und den Fleisch-

---

auch, daß er mit „dieser köstlichen Perle“ *est* pro *significat* durch die Schrift eines Holländers (Honius ist gemeint) bekannt geworden sei. Nur sei ihm noch verborgen geblieben, an welches Wort diese Perle zu hängen sei.

1270) Subsidium de eucharistia, Opp. III, 341 sqq.

1271) In Parabeln wird von vornherein erklärt, daß man in Bildern redet. „Das Himmelreich ist gleich (*ὡμοιώθη*) einem Menschen“ usw. Matth. 13, 24.

töpfen Ägyptens zurückschauten, vermutlich viel kleiner wurde." Diese letzteren Worte geben uns Aufschluß darüber, wie Zwingli zu der neuen Täuschung kam. Er suchte nach Waffen gegen Luther. Denn wenn er von Leuten redet, die nach dem Knoblauch und den Fleischtöpfen Ägyptens zurückschauten, so wollte er damit Luthers angeblichen römischen Sauerteig in der Abendmahlslehre verspotten. So ließ Gott es geschehen, daß ihn seine Phantasie oder sein schwarzer, beziehungsweise weißer Gast täuschte. Zwingli setzt sein significat 2 Mos. 12, 11 ebenso willkürlich ein wie an den früher besprochenen Stellen.[1272]

1272) Die Worte 2 Mos. 12, 11 gehören zu dem Abschnitt, in dem die göttliche Einsetzung des Passahmahles berichtet wird. Die Worte lauten: „Also sollt ihr es essen: Um eure Lenden sollt ihr gegürtet sein und eure Schuhe an euren Füßen haben und Stäbe in euren Händen und sollt es essen, als die da hinwegeilen" (בְּחִפָּזוֹן, in eiliger Flucht, eilend); „denn es ist des HErrn Passah" (פֶּסַח הוּא לַיהוָה). Zwingli bezieht „es" auf das Passahlamm, פֶּסַח auf das verschonende Vorübergehen an den Kindern Israel (was es auch bezeichnen kann), gewinnt den Satz: „Das Passahlamm ist das (verschonende) Vorübergehen des HErrn" und legt dann ein: Das Passahlamm b e d e u t e t das verschonende Vorübergehen des HErrn. (Opp. III, 343: *Est* aliter quam dictum est accipi nequit, videlicet pro *symbolum est* aut *figura*. Ut sit sensus: Comeditis festinanter! Est enim symbolum sive figura praeteritionis Domini.) L u t h e r bemerkt zu derselben Stelle (St. L. XX, 786): „Wenn Mose sagt: ‚Esset eilend, es ist des HErrn Passah', kann Zwingel nicht beweisen, daß es das Osterlamm bedeute. Denn man hat bald geantwortet also: ‚Esset eilend, es ist des HErrn Passah', wie wir auf deutsch sagen: Iß Fleisch, denn es ist Sonntag; trink Wasser, es ist Freitag. Hier wird mir niemand herauszwingen, daß Fleisch b e d e u t e den Sonntag, oder Wasser b e d e u t e Freitag. Also auch hier: ‚Esset eilend, denn es ist des HErrn Passah', das ist, es ist der Tag, da der HErr in Ägypten ging" usw. Auch K r a u t h sagt zu "It [is] the Lord's Passover": "The 'it' does not refer to the Lamb, but to the whole transaction which takes place with girded loins and the eating of the lamb. The 'it' is used indefinitely, as we would say, 'Let us gather round the cheerful hearth, let us light up the children's tree, for it is Christmas.' The reason of the name 'Passover' follows in the twelfth verse: 'It is the Lord's Passover. For I will pass through the land.'" (*Conserv. Ref.*, p. 617.) So von neueren Exegeten auch Keil im Kommentar z. St. Aber auch wenn wir mit Zwingli die Worte: „Es ist des HErrn Passah" nicht auf die Passahmahlzeit oder das Passahfest, sondern auf das Passahlamm beziehen, so kommt doch nicht Zwinglis significat heraus. Die Redeweise: „Das Passahlamm ist das (verschonende) Vorübergehen des HErrn" ist dann analog Joh. 11, 25: „Christus ist die Auferstehung und das Leben." Christus bedeutet nicht die Auferstehung und das Leben, sondern Christus i s t wirklich die Auferstehung und das Leben. In Christo, oder wo Christus ist, da ist die Auferstehung und das Leben für die Menschen vor=

Was ferner die Behauptung betrifft, daß die Abendmahlsworte, weil sie Gegenstand des Streits geworden sind (τὸ κρινόμενον), für die Feststellung der Lehre vom Abendmahl nicht mehr verwendbar seien,[1273] so sollte man kaum meinen, daß eine solche Behauptung je im Ernst laut werden konnte. Abgesehen davon, daß hiermit den Christen zugemutet wird, auf die ganze Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre zu verzichten, weil alle Schriftstellen, die von einer bestimmten Lehre handeln, tatsächlich in Streit gezogen worden sind, so stelle man sich eine Anzahl von Theologen vor, die über die rechte Abendmahlslehre verhandeln wollen, aber von vorneherein sich verpflichten, die Schriftworte vom Abendmahl nicht als Beweis für die rechte Lehre vom Abendmahl anzuführen. Das geht noch über den Papst, der zwar auch alle Lehren „im Schrein seines Herzens" hat, aber dabei doch noch zum Schein auf die Schrift sich beruft. Nach der Regel hingegen, daß die Abendmahls**worte** nicht als Beweis für die Abendmahls**lehre** anzuführen seien, verzichtet man auch auf den **Schein**, daß die so entstandene Lehre Schriftlehre sei. Die Regel ist vielmehr eine direkte Forderung, daß die Schrift gänzlich beiseitegesetzt und die Abendmahlslehre lediglich aus der „Inwendigkeit" des Menschen geschöpft werde, wie Luther es ausdrückt. Luther stellt den naiven Charakter der Forderung, auf die Schriftworte vom Abendmahl zu verzichten, in einem Bilde so dar: Die Schriftworte,

---

handen, so daß, wer an Christum **glaubt**, lebt und nicht stirbt. So würden wir auch 2 Mos. 12, 11 die Aussage haben: Das Passahlamm ist die Verschonung oder das Vorübergehen des HErrn. Der Sinn ist dann dieser: Mit dem Passahlamm war für die Kinder Israel die Verschonung mit Gottes Strafgericht vorhanden, so daß, wenn Gott das Blut des Passahlammes an den Häusern der Kinder Israel sah, er an diesen mit seinem Strafgericht vorüberging.

1273) Vgl. die Zitate bei **Gerhard**, De sacra coena, § 79: Bullingerus et Tigurini in libro contra Iacobum Andreae, fol. 45, postulant, *verba coenae non amplius pro fundamento allegari, quia sint τὸ κρινόμενον.* Idem repetunt Calvinus in admonit. ult., p. 240, consid. commonef., p. 15 et 188, Witakerus, De script., qu. 5, c. 9, Orthod. consensus, c. 7, f. 161: *Manifestus est abusus verborum coenae in probando eo, quod ex verbis in quaestione vel controversia est.* Daniel Burenus, Consul Bremensis, anno 1560 in conventu publico dicebat, *Lutheranos pro sua sententia nihil quidquam proferre posse praeter tria impotentia verba.* Quod dubio procul ex Petro Martyre didicit, qui in dialogo de natura human., f. 127, hisce verbis nos alloquitur: *Semper visi estis minus, quam par est, sapere, cum pro dogmate absurdo et inutili sic laboretis, nec pro eo tuendo quidquam habeatis nisi Christi τὸ ῥητόν:* „Hoc est corpus meum."

welche von einer bestimmten Lehre handeln, sind für den Christen, wie die einzige Erkenntnisquelle für diese Lehre, so auch die einzige Waffe im Kampf wider die Irrlehrer. Wenn nun der Christ im Streit über die Abendmahlslehre nicht die Schriftworte, welche vom Abendmahl handeln, als Beweis gebrauchen soll, so stellt sich die Sache so, als wenn im weltlichen Kriege der Gegner vor Beginn des Kampfes mich ersucht, ich möchte ihm zunächst einmal meine Waffen ausliefern.[1274]

Endlich sollte noch an die folgende Tatsache erinnert werden: Obwohl die Reformierten, Zwingli und Calvin eingeschlossen, die lutherische Abendmahlslehre für einen erschrecklichen und verderblichen Greuel erklären — sie nennen, wie wir leider erinnern mußten,[1275] die Lutheraner Fleischfresser usw., und Calvin schreibt ihnen „eine Bezauberung des Teufels" (diaboli incantatio) zu —,[1276] so wollten und wollen sie doch, auch bei unausgetragener Differenz, mit Luther und der lutherischen Kirche sich gern unieren. Diese Tatsache beweist unwidersprechlich, daß sie ihrer Lehre nicht aus der Schrift gewiß waren. Sie ermangelten aber der Gewißheit, weil

1274) Luther schreibt XX, 780. 782: „Es ist der Übermut des leidigen Teufels, der unser spottet durch solche Schwärmer in dieser großen Sache, daß er vorgibt, er wolle sich mit Schrift weisen lassen, so ferne, daß er die Schrift zuvor aus dem Wege tue oder seinen Dünkel daraus mache. Gleich als wenn ich einem seine Waffen mit listigen Worten abstähle und gäbe ihm dafür gemalte Waffen, von Papier gemacht, gleichwie die seinen waren, und böte ihm danach Trotz, daß er mich mit denselbigen schlüge oder sich meiner erwehrte. O das wäre ein kühner Held, den man sollte anspeien und mit Lungen zum Dorf auswerfen, wo er's mit Ernst täte, oder wäre nur ein gut Fastnachtgelächter, wo es Schimpf wäre. Ebenso tun uns diese Schwärmer auch, wollen zuvor uns die Schrift aus den natürlichen Worten und Sinn wandeln in ihre Worte und Sinn und danach rühmen, wir haben nicht Schrift, auf daß der Teufel sein Gelächter an uns habe oder vielmehr als die Wehrlosen sicher erwürgen möge. Aber dagegen dient aus der Maßen wohl nur ein Wörtlein, das heißt nein; so stehen sie wie Butter an der Sonne. Hier sei nun zwischen uns Richter, nicht allein Christen, sondern auch Heiden, Türken, Tattern, Juden, Götzer und alle Welt, welchem Teil doch gebühren solle, daß er seinen Text beweise. . . . So ist das die Summa davon, daß wir die helle, dürre Schrift für uns haben, die also lautet: ‚Nehmet, esset, das ist mein Leib', und uns nicht not ist, noch soll aufgedrungen werden, über solchem Text Schrift zu führen (wiewohl wir's reichlich tun können), sondern sie sollen Schrift aufbringen, die also laute: Das bedeutet meinen Leib oder: Das ist meines Leibes Zeichen."

1275) S. 345. 383.

1276) Calvin, Inst. IV, 17, 23. Ebenso IV, 17, 19: Horribili fascino Satan dementavit eorum mentes.

sie ihre Lehre nicht auf Christi Worte, sondern auf eine menschliche Deutung derselben gründeten. Melanchthon berichtet über das Gespräch zu Marburg:[1277] „Die Widerpart' wollten" (in der Lehre vom Abendmahl) „nicht von ihrem gefaßten Glauben weichen, begehrten aber, D. Luther sollte sie annehmen als Brüder. Solches hat D. Martin in keinem Wege wollen willigen, hat sie auch hart angeredet, daß ihn sehr wundernehme, wie sie ihn für einen Bruder halten könnten, so sie anders ihre Lehre für recht halten; es sei ein Zeichen, daß sie ihre Sache nicht groß achten." Seine eigene Meinung spricht Melanchthon in den Worten aus:[1278] „Sie haben sehr angehalten, daß sie von uns Brüder genannt werden möchten. Siehe doch ihre Torheit! Obgleich sie uns verdammen, begehren sie doch, von uns für Brüder gehalten zu werden. Wir haben ihnen in dieser Sache nicht willfahren wollen. Ich bin gänzlich der Ansicht: wenn die Sache noch nicht eingebrockt wäre, so würden sie ein so großes Trauerspiel nicht mehr anheben."

4. Überblick über das Verhältnis der verschiedenen Abendmahlslehren zum Text der Abendmahlsworte.

Es ist ziemlich allgemein Sitte geworden, die Differenzen in der Abendmahlslehre auf verschiedene „Auslegungen" der Abendmahlsworte zurückzuführen. Dies ist aber nicht ganz genau geredet. Korrekter sachlich reden wir dann, wenn wir sagen, daß Luther die Abendmahlsworte überhaupt nicht „ausgelegt" hat, sondern sie stehen läßt, wie sie lauten. Hingegen beruht die römische und die reformierte Lehre allerdings auf weitgehender und sehr reichlicher „Auslegung" der Abendmahlsworte.

Vergegenwärtigen wir uns, wieviel „Exegese" Christus und der Apostel Paulus hätten anwenden müssen, um die römische Lehre zum Ausdruck zu bringen. Schon das Wort „Brot" hätte bedeutende Exegese nötig gemacht. Christus hätte etwa sagen müssen: Ich nehme zwar Brot, wie ihr seht, segne es und reiche es euch zum Essen dar. Auch werden später meine Evangelisten und Apostel ausdrücklich das Brot als in meinem Abendmahl gegenwärtig nennen. Aber ihr müßt meine und ihre Worte nicht nehmen, wie sie lauten. Meint daher nicht, daß noch wirkliches oder substantielles Brot im Abendmahl sei. Es ist nur noch der äußere Schein des Brotes da.

1277) St. L. XVII, 1949 f.; Corp. Ref. I, 1102.

1278) Brief an Joh. Agricola vom 12. Okt. 1529. St. L. XVII, 1956; Corp. Ref. I, 1107.

Die ganze Substanz des Brotes ist in meinen Leib verwandelt.[1279]) Ferner: Ich sage zwar: „Nehmet hin und *esset*, das ist mein Leib." Dadurch könntet ihr allerdings auf den Gedanken kommen, daß mein Leib wirklich nur zum *Essen* im Abendmahl bestimmt sei. Das wäre aber nicht das richtige Verständnis. Mein Leib soll nicht nur gegessen, sondern auch aufbewahrt, zur Anbetung vorgezeigt und namentlich in Prozessionen feierlich umhergetragen werden.[1280]) Ferner: Ich sage zwar: „Trinket *alle* daraus." Dadurch könnte man allerdings auf den Gedanken kommen, daß auch der Kelch allen Teilnehmern an dem von mir geordneten Mahl gereicht werden sollte. Das wäre aber wiederum nicht die richtige Auffassung. Das gewöhnliche Christenvolk hat genug an *einer* Gestalt. Auch müßt ihr bedenken, daß es eine „Konkomitanz" gibt, wodurch mein Blut bereits in dem dargereichten Leib enthalten ist, so daß der Kelch wirklich überflüssig wird.[1281]) Endlich wollet namentlich folgendes nicht vergessen, was das Wichtigste beim Abendmahl ist: Ich sage zwar: ‚Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird' und: ‚Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird.' Dadurch müßtet ihr, wenn ihr an meiner Rede bleiben würdet, auf den Gedanken kommen, daß ihr durch die Dahingabe meines Leibes und die Vergießung meines

---

1279) *Trid.*, De sacrosancto eucharistiae sacramento, can. 2: Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiae sacramento *remanere* substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi negaveritque . . . *conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem*, manentibus dumtaxat *speciebus* panis et vini . . .: anathema sit.

1280) *Trid.*, l. c., can. 7: Si quis dixerit, non licere sacram eucharistiam *in sacrario reservari*, sed statim post consecrationem adstantibus *necessario distribuendum* [scil. zum Essen]; aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: anathema sit. Can. 4: Si quis dixerit, peracta consecratione . . . non esse corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi, sed *tantum in usu, dum sumitur*, non autem ante vel post, et in hostiis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non *remanere* verum corpus Domini: anathema sit. Can. 6: Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiae sacramento Christum non esse cultu latriae, etiam externo, adorandum . . . neque in processionibus . . . solemniter *circumgestandum* vel non publice, *ut adoretur populo proponendum*, et eius adoratores esse idololatras: anathema sit.

1281) *Trid.*, l. c., cap. 3: Verissimum est tantumdem sub alterutra specie atque sub utraque contineri, can. 3: Si quis negaverit . . . sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri: anathema sit.

Blutes mit Gott vollkommen versöhnt wäret, und daß die Darreichung dieses meines Leibes und Blutes im Abendmahl vornehmlich den Zweck habe, euch der Vergebung der Sünden zu versichern und den Glauben an mein am Kreuz dargebrachtes Versöhnungsopfer zu wecken und zu stärken. Das wäre aber eine völlig verkehrte Auffassung. Merkt wohl und vergeßt es nicht, daß das Abendmahl nicht vornehmlich ein Mittel ist, meines Versöhnungsopfers zu gedenken und die von mir erworbene Vergebung der Sünden auszuteilen, sondern mein Stellvertreter auf Erden, der Papst, wird Priester machen, und diese Priester — nur sie können es — werden im Abendmahl fortgehend meinen Leib und mein Blut „unblutig" opfern, so ein „wahres und eigentliches" „Sühnopfer" für euch darbringen und dadurch Anwesenden und Abwesenden, Lebendigen und Toten Vergebung der Sünden zuwenden und in „andern Bedürfnissen" helfen.[1282] Diese und noch mehr „Auslegungen" der Abendmahlsworte wären nötig gewesen, um die römischen Begriffe vom Abendmahl zu vermitteln.

Aber auch die reformierte Abendmahlslehre erfordert einen bedeutenden Aufwand von „Exegese". Christus hätte etwa so seine Worte kommentieren müssen: Zwar lauten meine Worte: „Nehmet, esset, das ist mein Leib" dahin, daß ich zum Essen mit dem Munde auffordere. Aber denkt nicht, daß mein Leib hier auf Erden im Abendmahl und für ein Essen mit dem Munde (oralis manducatio) da sei. Soweit der Himmel von der Erde ist, so weit ist auch mein Leib vom Abendmahl und von eurem Munde entfernt. Was ich eigentlich mit den Worten: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib" meine, ist dies, daß ihr euch mit dem Munde eures Glaubens in den Himmel erheben und dort durch den Glauben meinen Leib geistlich essen sollt.[1283] Ferner: Wenn ich zu euch sage: „Nehmet hin

1282) *Trid.*, l. c., De sacrosancto euch. sacram., can. 5: Si quis dixerit, praecipuum fructum eucharistiae esse *remissionem peccatorum*, anathema sit. De sacrificio missae, can. 1: Si quis dixerit, in missa non offerri Deo *verum et proprium sacrificium*, anathema sit. Can. 3: Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peractum, *non autem propitiatorium*, vel soli prodesse *sumenti*, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit.

1283) *Consensus Tigurinus*, cap. 25: Tametsi philosophice loquendo supra coelos locus non est, quia tamen corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est et coelo, ut loco, continetur, necesse est,

und esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird", so lautet das allerdings so, als ob ihr nicht ein Symbol oder Abbild meines Leibes, sondern den Leib, der für euch dahingegeben ist, empfinget. Aber ihr müßt meine Worte nach dem Axiom auslegen, daß mein Leib immer nur eine sichtbare und lokale Gegenwart haben kann und über die natürliche Körpergröße nicht hinausreicht. Weil ihr im Abendmahl nun meinen Leib nicht sehen und nicht mit den Händen greifen könnt, so müßt ihr bei dem Wort „mein Leib" nur an ein „Abbild meines Leibes" denken.[1284] Auch der Apostel Paulus hätte seine Aussagen über das Abendmahl bedeutend kommentieren müssen, wenn er in seinen Lesern reformierte Vorstellungen vom Abendmahl hätte hervorrufen wollen. Er hätte so oder ähnlich sich näher erklären müssen: Zwar sage ich, daß der Kelch die Gemeinschaft (*κοινωνία*) des Blutes Christi und das Brot die Gemeinschaft (*κοινωνία*) des Leibes Christi sei. Aus den Worten, wie sie lauten, könntet ihr allerdings auf den Gedanken kommen, daß im Abendmahl mit dem Brot Christi Leib und mit dem Wein Christi Blut gegenwärtig ist, und alle, die an diesem Mahl teilnehmen, mit dem Kelch Christi Blut und mit dem Brot Christi Leib empfangen. Auf diese Gemeinschaft zwischen Brot und Leib Christi und zwischen dem Wein und dem Blut Christi lauten auch meine weiteren Worte: „Welcher unwürdig von diesem Brot isset oder von dem Kelch des HErrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des HErrn." Aber um zum Verständnis meiner Worte zu kommen, müßt ihr mancherlei Gedanken außer und neben denselben Raum geben, als da sind: „Fleisch ist

---

a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto coelum abest a terra. Cap. 21: Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus, Christus, quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est.

1284) Calvin, Inst. IV, 17, 19: Nos talem Christi praesentiam in coena statuere oportet . . ., quae nec mensuram illi suam auferat vel pluribus simul locis distrahat. . . . Haec enim naturae humanae veritati non obscure repugnant. — *Confess. Anglicana* (Niemeyer, p. 598): Cum naturae humanae veritas requirat, ut unius eiusdemque hominis corpus in multis locis simul esse non possit, sed in uno aliquo et definito loco esse oporteat, idcirco *Christi* corpus in multis et diversis locis eodem tempore praesens esse non potest. Et quoniam, ut tradunt sacrae literae, Christus in coelum fuit sublatus et ibi usque ad finem seculi est permansurus, non debet *quisquam fidelium* carnis eius et sanguinis realem et corporalem, ut loquuntur, praesentiam in eucharistia vel *credere* vel *profiteri*.

kein nütze." [1285]) Ferner: Wozu ist's überhaupt nötig, daß Leib und Blut Christi im Abendmahl sei, da die Gläubigen ohne Abendmahl schon alles durch den Glauben haben und die Kirche des Alten Testaments auch nur Abbilder des Opfers Christi und die Gnade Gottes hatte.[1286]) Auch würde es offenbar der Ehre Christi Abbruch tun, wenn er seinen Leib „an das Brot heften" und dadurch den Himmel verlassen würde.[1287]) Auch ist der Schreck nicht zu vergessen, den die Jünger bekommen haben würden, wenn sie nicht sofort die nötige Exegese angewendet und „Leib" in „Leibeszeichen" umgesetzt hätten.[1288]) Zugleich ist stets die Generalregel festzuhalten, daß Christi Leib unter allen Umständen nur eine lokale, und sichtbare Gegenwart zukommen kann.[1289]) Auf Grund dieser Gedanken werdet ihr alle meine Aussagen, die auf eine Anwesenheit des Leibes Christi im Abendmahl lauten, von einer Abwesenheit desselben verstehen und nur ein Abbild des Leibes im Abendmahl glauben.[1290]) Daß die reformierte Abendmahlslehre sich wirklich auf diese „Auslegungen" der Abendmahlsworte gründet, wird durch die beigefügten Zitate bewiesen.

1285) So Zwingli in den oben angeführten Worten: „Wir setzen unsern Grund nicht darein" (nämlich nicht in die Abendmahlsworte), „sondern in das einige Wort: ‚Das Fleisch ist gar nicht nütz.'" (St. L. XX, 477.)

1286) So faßt Hodge (III, 647) die Stellung Calvins zusammen: "To preserve the consistency of the great Reformer, his language must be interpreted as to harmonize with the two crucial facts for which he so earnestly contends; first, that believers receive elsewhere by faith all they receive at the Lord's table; and secondly, that we Christians receive nothing above or beyond that which was received by the saints under the Old Testament, before the glorified body of Christ had any existence."

1287) Calvin, Inst. IV, 17, 19: Nos talem Christi praesentiam in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat, quae omnia *derogare coelesti eius gloriae* palam est.

1288) Calvin, Inst. IV, 17, 23: Nisi enim apostolis venisset in mentem, panem vocari *figurate* corpus, quia symbolum esset corporis, *turbati haud dubie fuissent* re tam prodigiosa.

1289) Calvin, Inst. IV, 17, 29: Haec est propria corporis veritas, ut *spatio contineatur*, ut *suis dimensionibus constet*, ut *suam faciem habeat*. Facessat igitur stultum illud commentum, quod tam mentes hominum quam Christum pani affigat!

1290) Calvin in der Erklärung zum Consens. Tig. (Niemeyer, p. 217): *Axioma* sumimus, quod sine controversia receptum est *inter omnes pios:* quoties de sacramentis agitur, rei signatae nomen ad signum metonymice solere *transferri*.

Dagegen beruht die lutherische Abendmahlslehre auf den Abendmahlsworten selbst, nicht auf einer Glossierung derselben. Sie läßt „Brot" Brot, „ist" ist und „Leib" Christi Leib sein, „der für uns gegeben ist". Hiergegen ist reformierterseits eingewendet worden,[1291] daß Luther, das lutherische Bekenntnis und die lutherischen Lehrer bei der Abendmahlslehre von einer „sakramentlichen Vereinigung" (unio sacramentalis) reden, die zwischen Brot und Leib Christi und dem Wein und dem Blut Christi stattfinde. Die Schrift aber rede nicht von einer unio sacramentalis. Freilich, der Ausdruck „unio sacramentalis" steht nicht in der Schrift. Aber die mit dem Ausdruck bezeichnete Sache ist so klar in der Schrift gelehrt, wie z. B. das *ὁμοούσιος*. Christus nennt das Brot, das er im Abendmahl darreicht, seinen Leib, der für uns gegeben ist. Weil nun das Brot nicht verwandelt wird, sondern Brot bleibt, wie die Schrift berichtet, und weil das unverwandelte Brot auch der Leib Christi ist, wie die Schrift uns ebenfalls berichtet, so lehrt die Schrift eine Verbindung oder unio des Leibes Christi mit dem Brote, und diese unio nennen Luther und die Lutheraner die unio *sacramentalis,* weil sie dem Sakrament des Abendmahls eigentümlich ist. Der Ausdruck ist völlig adäquat. Er verhält sich sachlich nicht „akzessorisch" zu den Abendmahlsworten, wie man modern ganz richtig gesagt hat, sondern bringt ganz genau zum Ausdruck, was in den Abendmahlsworten ausgesagt ist. „Diese unio", sagt Majus, „ist durchaus einzigartig und hat ihr unumstößliches Fundament in den Einsetzungsworten, wenn Christus das Brot darreicht und sagt: ‚Esset, das ist mein Leib' und den Kelch darreicht und sagt: ‚Das ist mein Blut.'"[1292] Mit dem Ausdruck „sakramentliche Vereinigung" wird einerseits die römische Verwandlungslehre, die für „Brot" ein Scheinbrot einsetzt, andererseits die reformierte Abbildungslehre, die für „Leib" ein Symbol des Leibes substituiert, abgewiesen. Der Ausdruck schließt nicht eine Abweichung von den Abendmahlsworten in sich, sondern dokumentiert — im Gegensatz zum gegenteiligen Verhalten der römischen und der reformierten Kirche — das unverbrüchliche Festhalten an den Worten, wie sie lauten. Die lutherische Abendmahlslehre befindet sich auch in genauer Übereinstimmung mit der Erklärung, die der Apostel Paulus 1 Kor. 10 und 11 anläßlich der Abendmahlsfeier in der korinthischen Gemeinde auch über das Wesen des Abendmahls

1291) Vgl. auch Calvin, Inst. IV, 17, 20.

1292) Synopsis theol. christ. 1708, p. 185.

gibt. Der Apostel schärft, wie wir oben bereits in einem andern Zusammenhange sahen, den Korinthern, die leichtfertig mit dem Abendmahl umgingen, sehr nachdrücklich ein, daß für die Teilnehmer am Abendmahl der gesegnete Kelch „die Gemeinschaft (*κοινωνία*) des Blutes Christi“ und das gebrochene Brot „die Gemeinschaft (*κοινωνία*) des Leibes Christi“ sei,[1293]) so daß jeder, der unwürdig ißt oder trinkt, am Leib und Blut des HErrn schuldig wird, weil er den Leib des HErrn nicht unterscheidet (*μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου*). Auch in diesen apostolischen Anweisungen über die rechte Gesinnung, in der Christen „den Kelch des HErrn“ (*ποτήριον Κυρίου*) trinken und am „Tisch des HErrn“ (*τράπεζα Κυρίου*) teilhaben sollen, kommt die lutherische Lehre von der „Realpräsenz“ so klar zum Ausdruck, daß der Rationalist Rückert recht hat, wenn er sagt, daß man nur unter Verwerfung der Autorität des Apostels Paulus die Realpräsenz leugnen könne.[1294]) Freilich

---

1293) Die erste Bedeutung von *κοινωνία* ist natürlich Gemeinschaft (communio). Ob es im Neuen Testament auch Mitteilung (communicatio) bedeuten könne, was die einen bejahen (Ebeling), die andern verneinen (Cremer), braucht hier nicht untersucht zu werden. Hier ist es jedenfalls „Gemeinschaft“, wie Luther übersetzt hat. Das fordert der Kontext. Wie durch die Teilnahme an den Opfermahlen der Heiden die Gemeinschaft mit den Dämonen vorhanden ist, so ist durch den Genuß des Abendmahlskelchs Gemeinschaft mit dem Blut Christi vorhanden. Unrichtig bemerkt Meyer zu 1 Kor. 10, 16, daß Luther *κοινωνία* nicht als „Gemeinschaft“, sondern als „Mitteilung“ fasse. Wo Luther übersetzt, faßt er *κοινωνία* als „Gemeinschaft“, wie seine Bibelübersetzung und z. B. XX, 236 beweist. Daß er bei der Darlegung des Sinnes der Stelle auch von der Mitteilung des Leibes Christi redet, kommt daher, daß, wer an der communio corporis festhält, damit auch die communicatio corporis lehrt. Ist für alle am Mahl des HErrn Teilnehmenden, für Würdige und Unwürdige, das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi, so wird natürlich durch das Brot der Leib Christi mitgeteilt.

1294) Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. 1856. S. 236. 241 f. 297. Bekannt sind die Worte Luthers zu 1 Kor. 10, 16: „Aufs andere haben wir über diese vier gewaltigen Sprüche noch einen andern, 1 Kor. 10, 16, der lautet also: ‚Der Kelch der Benedeiung, welchen wir benedeien, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?‘ Das ist ja, meine ich, ein Spruch, ja eine Donneraxt auf D. Carlstadts Kopf und aller seiner Rotten. Der Spruch ist auch die lebendige Arznei gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sakrament. Und wenn wir keine Sprüche mehr hätten denn diesen, könnten wir doch damit alle Gewissen genugsam stärken und alle Widerfechter mächtiglich genugsam schlagen.“ (St. L. XX, 235.) In positiver Darlegung sagt Luther zu 1 Kor. 10, 16: „Merk', daß Paulus helle und klar

bekennt auch Luther, daß er nach seinem Fleisch versucht war, die Abendmahlsworte anders zu deuten, als sie lauten, weil er wohl sah, daß er „damit dem Papsttum hätte den größten Puff geben können". „Aber", fügt er hinzu, „ich bin gefangen, kann nicht heraus, der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen." [1295]) „Das Wort sie sollen lassen stahn" charakterisiert Luthers Stellung nicht nur Rom, sondern auch den reformierten Gemeinschaften gegenüber. Beide Gegner bilden auch in der Abendmahlslehre, trotz der Verschiedenheit in den Resultaten, prinzipiell eine Front gegen Luther und die lutherische Kirche, insofern beide die Schriftworte vom Abendmahl nicht zur Geltung kommen lassen. Auf diese Tatsache ist seitens der Lutheraner mit Recht hingewiesen worden. Auch Krauth schreibt: [1296]) "It is worth noticing that, widely as *Romanism* with its Transubstantiation. and *Rationalism*, with its Symbols, differ in their results, they run into their error by the same fallacious principle of interpretation, each applying it with the same arbitrariness, but to

---

heraussagt: ‚Dasselbige Brot, welches wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi.' Hörst du, mein lieber Bruder? Das gebrochene oder mit Stücken ausgeteilte Brot ist die Gemeinschaft des Leibes Christi; es ist, es ist, es ist (sagt er) die Gemeinschaft des Leibes Christi. Was ist aber die Gemeinschaft des Leibes Christi? Es mag nicht anders sein, denn daß diejenigen, so das gebrochene Brot, ein jeglicher sein Stück, nehmen, in demselbigen den Leib Christi nehmen." (A. a. O., 236.) Nimmt man hinzu, was Luther a. a. O. zu den vier Abendmahlsberichten sagt (232 ff.) und später (240 ff.) über Pauli Warnung hinzufügt, daß die unwürdig Essenden und Trinkenden am Leib und Blut des HErrn schuldig werden, weil sie den Leib des HErrn nicht unterscheiden, so wird man urteilen müssen, daß schon in diesen Ausführungen Luthers gegen Carlstadt alle reformierten Deutungen der Abendmahlsworte als Umdeutungen derselben klar aufgezeigt werden. Wenn Meyer zu 1 Kor. 11, 27 meint, daß Pauli Worte vom Schuldigwerden am Leib und Blut des HErrn weder die Abwesenheit noch die Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl beweisen, und sogar von „Spitzfindigkeit" auf seiten Luthers redet, so vergißt er (Meyer), daß eben die Worte Pauli, wonach die unwürdig Essenden und Trinkenden am Leibe und Blute Christi schuldig werden, auf die Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi lauten. Und worauf die Worte lauten, das kann man auch aus ihnen beweisen. Meyer würde dies auch zugeben, wenn er nicht bei sich beschlossen hätte, daß die Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl unmöglich sei. Aber es geht entschieden zu weit, wenn Meyer andern Leuten zumutet, die Worte des Apostels Paulus nach seiner (Meyers) Meinung auszulegen.

1295) De Wette II, 577; St. L. XV, 2050.

1296) *The Conserv. Ref.*, p. 626 sq.

lichen Fassung der Schriftworte in sich, wenn wir den in den Schriftworten ausgedrückten Sinn mit andern und mehr Worten darlegen. Das ist „Exegese“ im rechten Sinne des Worts. Auch die Reformierten geben nicht zu, daß sie die buchstäbliche Fassung aufgeben, wenn sie den Sinn einer Schriftaussage mit mehr und verschiedenen Worten umschreiben. Hodge selbst[1304] umschreibt in den Worten Joh. 1, 18: „Der in des Vaters Schoß ist“ den Sinn des „ist“ (ὁ ὢν) so: He who *is*, *was*, and *ever shall be* in the bosom of the Father, *i. e.*, most intimately united with Him.” Hodge will dabei aber keineswegs zugeben, daß er durch diese Umschreibung die Schriftstelle “figuratively” verstehe. Er hat die Behauptung, daß die Lutheraner mit ihrem „in, mit und unter dem Brot“ aus den Abendmahlsworten “figurative language” machen, von Calvin und andern entlehnt, ohne sie auf ihre Wahrheit zu prüfen. Schon Luther ist auf den Einwurf, den Hodge sich angeeignet hat, eingegangen. Er schreibt:[1305] „Daß aber der falsche Geist uns schuld gibt, wir blieben selbst nicht auf den Worten und einerlei Verstand, weil wir sagen, die Worte ‚Das ist mein Leib‘ sollen also verstanden werden: unter dem Brot ist mein Leib, oder: in dem Brot ist mein Leib usw., antworte ich: Der Lügengeist weiß wohl, daß er uns hiermit unrecht tut. . . . Das hab' ich wohl gesagt in meinem Büchlein, daß diejenigen, so da sagen in gemeinem Gespräche: unter dem Brot ist Christus' Leib, oder: im Brot ist Christus' Leib, nicht zu verdammen sind, darum daß sie mit solchen Worten ihren Glauben bekennen, daß Christus' Leib wahrhaftig im Abendmahl ist. Aber damit machen wir keinen andern, neuen Text; sie wollen auch nicht, daß solche ihre Worte der Text sein sollen, sondern bleiben auf dem einigen Text. Spricht doch Paulus: ‚Christus ist Gott‘, Röm. 9, 5, aber 2 Kor. 5, 19: ‚Gott war in Christo‘, und sind doch beide Orte ein jeglicher in seinem Verstand einfältig und gewiß und dazu nicht widereinander.“ Ebenso sprechen sich die Dogmatiker über das „in“, „mit“ und „unter“ aus.[1306]

1304) *Syst. Theol.*, I, 473. 1305) St. L. XX, 899 f.

1306) Quenstedt II, 1201 sq.: Nulla sequela: „Ubi explicatio τοῦ ῥητοῦ est, ibi ῥητόν esse desinit.“ Sic enim nullus interpres, nullus commentator Scripturae τὸ ῥητόν servaret; τῷ ῥητῷ non derogant *aequipollentia, synonyma grammatica, paraphrases oratoriae et interpretationes theologicae.* Is vero τὸ ῥητόν relinquit, imo literae contradicit, qui simplicem literae sensum in oppositum figuratum transformat. Wer aus Leib Leibeszeichen macht, der ändert den „Text“, weil Leib und Leibeszeichen zwei verschiedene Dinge sind.

3. Um zu beweisen, daß auch die Lutheraner den buchstäblichen Sinn aufgeben, sagt Hodge weiter: "If the words of Christ are to be taken *literally*, they teach the doctrine of transubstantiation." Und: "If the bread is *literally* the body of Christ, it is no longer bread; for no one asserts that the same thing can be bread and flesh" (sollte heißen: the body of Christ) "at the same time." Hodge meint also, weil die Lutheraner die Transsubstantiation ablehnen, so geben auch sie damit den buchstäblichen Sinn der Abendmahlsworte auf. Dies Argument wurde bereits bei der Beschreibung der locutio exhibitiva eingehend besprochen.[1307] Es wurde auch bereits dargetan, daß Hodge selbst dies Argument für nichtig erklärt, weil er bei der Lehre von Christi Person festhalten will, daß der Sohn der Maria buchstäblich und ohne alle Verwandlung und zu derselben Zeit Gottes Sohn ist (Luk. 1, 35). Er verbittet sich also das Argument: Wenn die Worte Luk. 1, 35 buchstäblich (literally) genommen werden, so lehren sie die Transsubstantiation des Sohnes der Maria in den Sohn Gottes, und er läßt das Argument nicht gelten: Wenn der Sohn der Maria buchstäblich Gottes Sohn ist, dann ist er zu derselben Zeit nicht mehr der Sohn der Maria. Vielmehr will Hodge mit der christlichen Kirche festhalten, daß ein und dasselbe Subjekt "at the same time" Mariä Sohn und Gottes Sohn sein kann. Die reformierten Theologen machen es sich sehr schwer, die lutherische Abendmahlslehre auch nur historisch richtig aufzufassen. Wir finden im Zusammenhang mit dem eben besprochenen Punkt bei Hodge die Bemerkung: "Lutherans themselves cannot avoid saying and admitting that the bread in the Lord's Supper is the body of Christ." Er beweist seine Bemerkung aus Luthers Kleinem Katechismus und mit einem Zitat aus Krauths *Conservative Reformation*. Der Beweis ist völlig korrekt. Aber daß das Brot im Abendmahl Christi Leib ist, geben die Lutheraner nicht bloß zu, sondern das ist es gerade, was sie lehren und den Reformierten gegenüber festhalten. Das Brot ist im Abendmahl wirklich Christi Leib nicht durch Verwandlung, sondern vermöge der sakramentalen Vereinigung (propter unionem sacramentalem), das ist, weil durch Christi Wort: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird" Christi Leib mit dem Brot im Sakrament des Abendmahls verbunden ist. Gerade wie der Sohn der Maria Gottes Sohn ist nicht durch Verwandlung des

1307) S. 352 ff.

different objects. The *Romanist* wishes to do away with Scriptur[illegible]
testimony in regard to the bread and wine; and, although the[illegible]
bear their name *before* the Lord's Supper, *during* the Lord'[illegible]
Supper, and *after* the Lord's Supper, he insists that there [illegible]
neither bread nor wine there, but only their accidents. While ou[illegible]
Lord says: 'This is My body,' the Romanist, in effect, makes it
This seeming bread is no longer bread, but has become, has bee[illegible]
transubstantiated into, My body. He deserts the letter and reache[illegible]
Transubstantiation. The *Rationalist* wishes to retain the brea[illegible]
and wine, and therefore holds that what the Scripture *calls* brea[illegible]
and wine *is* bread and wine; but he wishes to do away with th[illegible]
Scripture testimony in regard to *the body and blood;* and althoug[illegible]
the Scripture says that of that which the Savior tells them [illegible]
'Take, eat,' He declares most explicitly, 'This is My body'; and [illegible]
that which He tells them to drink, He says, 'This is My blood,' [illegible]
though it says that the bread is the communion of His body a[illegible]
the cup the communion of His blood, — though it declares th[illegible]
the guilt of the heedless communicant is that he does not 'disc[illegible]
the Lord's body,' and that he that eateth and drinketh unworth[illegible]
is guilty of the body and blood of Christ; in the face of all [illegible]
he insists that there is in the Lord's Supper only the shadow, ima[illegible]
or sign of the body and blood of Christ, not the true body and [illegible]
blood. With what face can a Rationalist meet a Romanist, [illegible]
Romanist meet a Rationalist? No wonder that the Rational[illegible]
after all, is less violent against Romanism than against the [illegible]
doctrine of our Church.[1297] There is the secret affinity of [illegible]
between them; and Romanism does not so hate Rational[illegible]
Rationalism does not so hate Romanism, as both hate unswer[illegible]
fidelity to the Word of God. That the Romish and rationali[illegible]
modes of interpretation are nearer to each other than eith[illegible]
to the Lutheran is admitted by both Rationalists and Roman[illegible]
The rationalizing interpreters make it one of the commonp[illegible]
of objection to the Lutheran view that it has *less* in a literal [illegible]

1297) So sagt Calvin ausdrücklich in seiner Polemik gegen die luth[illegible]
Lehre (Inst. IV, 17, 30): „Ich rede nicht von den Papisten, deren Lehre er[illegible]
oder wenigstens bescheidener ist (tolerabilior vel [illegible] magis verecund[illegible]
Aber einige Leute“ (die Lutheraner sind gemein[illegible] [illegible]zeit dah[illegible]
daß sie wegen der Vereinigung der Naturen [illegible]
Gottheit Christi ist, da sei auch sein Fleisch [illegible]
trennt werden könne.“

pretation of the Scripture to sustain it than the Romish view has: that is, the Romish view is less decisively opposed than the Lutheran is to rationalistic modes of literal interpretation."

Doch wie steht es um den Einwand der Reformierten, daß auch die Lutheraner nicht bei den Abendmahlsworten bleiben, wie sie lauten? Dieser Einwand findet sich durchweg sowohl bei den alten als bei den neueren reformierten Theologen. Calvin gibt sich an diesem Punkt sonderliche Mühe, die Lutheraner als participes criminis darzustellen.[1298] Auch Hodge sagt in bezug auf "giving up the literal sense": "That is done by one part as well as by the other."[1299] Als Beweis für diese Behauptung werden vornehmlich die folgenden Beispiele angeführt:

1. Die Lutheraner verstehen unter dem „Kelch" nicht das Gefäß, sondern den im Kelch enthaltenen Wein, also metonymisch contentum pro continente. Hodge sagt: "When Christ says, 'This *cup* is the New Testament,' it is admitted that the cup is used metonymically for the *wine* in the cup." Allerdings geben die Lutheraner das zu. Aber damit bleiben sie genau bei den Schriftworten vom Abendmahl, weil Christus aus dem Kelch — nicht das Gefäß des Kelchs — trinken heißt: „Trinket alle daraus", *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*.[1300] Und es wird auch noch ausdrücklich berichtet, daß die Jünger der Weisung Christi nachgekommen sind und nicht das Gefäß, sondern aus dem Gefäß getrunken haben: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*.[1301]

2. Die Lutheraner gebrauchen zur Bezeichnung der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl die Ausdrücke: „in, mit und unter dem Brot". Auch Hodge meint[1302] nach dem Vorgang der alten Reformierten: "That makes the language *figurative*, and the *literal* interpretation, the main, if not the only, prop of the Lutheran doctrine, is given up."[1303] Dieser Einwand ist ganz unsachlich, weil er den Punkt, um den es sich handelt, gänzlich beiseiteschiebt. Es schließt — das gestehen auch die Reformierten — keinerlei Änderung des Textes und kein Aufgeben der buchstäb-

1298) Inst. IV, 17, 20. Ferner in der Erklärung zum Consensus Tig.; bei Niemeyer, p. 216.

1299) *Syst. Theol.*, III, 662.

1300) Matth. 26, 27.

1301) Mark. 14, 23.

1302) A. a. O., p. 662.

1303) Calvin, Inst. IV, 17, 19: Quamquam praecise urgent literam; „Hoc est corpus meum", postea tamen deflectunt a rigore ac tantundem valere dicunt atque corpus Christi esse *cum* pane, *in* pane et *sub* pane.

getreten sei, so denken sie an die praesentia illocalis sive definitiva. Wenn sie endlich Eph. 4, 10 hören oder lesen: „Er ist aufgefahren über alle Himmel, auf daß er alles erfüllte" und Matth. 28, 20: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende", so denken sie an die praesentia divina sive supernaturalis. Alle Theologen, die hier von „Finessen" reden, die den Christen unfaßbar oder unglaublich seien, übertragen ihr eigenes Defizit in der christlichen Erkenntnis auf die Erkenntnis der Christen, die einfältig Gottes Wort glauben.

5. Die Verschiedenheiten im Wortlaut der Abendmahlsberichte.

Neueren Theologen machen die in den Berichten vorliegenden Verschiedenheiten, auch wenn sie diese als gering bezeichnen,[1312] nicht geringe Schwierigkeiten. Sie glauben nämlich feststellen zu sollen, welcher von den vier Berichterstattern (Matthäus, Markus, Lukas, Paulus) die Originalworte darbiete, das heißt, gerade die Worte (ipsissima verba) berichte, die Christus bei der Einsetzung und ersten Feier des Abendmahles gebraucht habe. In bezug auf das Resultat dieser Bemühung sagt Cremer:[1313] „Welches die ipsissima verba Iesu Christi sind, läßt sich nicht feststellen." Manche berichten dies negative Resultat mit wahrnehmbarer Befriedigung. Sie sehen darin eine Bestätigung ihrer Annahme, daß die Grenzen zwischen Gottes Wort und Menschenwort in der Schrift sich nicht genau bestimmen lassen. Mit andern Worten, man sieht in den Verschiedenheiten im Wortlaut der Abendmahlsberichte einen Beweis gegen die Inspiration der Heiligen Schrift.[1314] Für die alten Theologen, die an der Inspiration der Schrift festhalten, existiert diese Frage nicht. Die einen führen die Verschiedenheiten auf die Intention des Heiligen Geistes zurück, der die Originalworte nach seinem Wohlgefallen redigierte, wie er das auch bei den Zitaten aus dem Alten Testament getan hat.[1315] Die andern halten dafür, daß alle vier Berichte Originalworte darbieten. Die geringen Verschiedenheiten im Wortlaut erklären sie durch die Annahme, daß Christus bei der ersten Austeilung des Abendmahls an seine zwölf

---

1312) Schnedermann zu 1 Kor. 11, 24. 25. 1313) RE.3 I, 35.

1314) So Kahnis, Dogmatik[1] I, 666 ff. Bei Baier I, 102.

1315) So sagt Luther, St. L. XIX, 1104, „daß der Heilige Geist mit Fleiß geordnet hat, daß kein Evangelist mit dem andern in denselbigen Worten übereintrifft". Vgl. meine Abhandlung in L. u. W. 1886, S. 77 ff.: „Die Form der alttestamentl. Zitate im N. T."

Jünger nicht immer dieselben Worte wiederholte, sondern die Worte im Verlauf der Austeilung etwas wandelte. Man wird zugeben müssen, daß auch diese Erklärung sich hören läßt. Sie findet sich auch bei einigen Neueren. So sagt Nösgen: „JEsus wird bei der Wiederholung der Abendmahlsworte am Einsetzungsabend dieselben nicht in stereotyper Form ausgesprochen haben."[1316] Meyer wendet dagegen ein: Christus „hat gewiß in diesem Momente schmerzvoller Ergriffenheit die wenigen sinnreichen Worte nur einmal für alle gesagt. Nur das entspricht der Wehmut und Weihe der Situation".[1317] Aber das überzeugt so wenig, daß man aus der „schmerzvollen Ergriffenheit" auch das Gegenteil folgern könnte.

Welches sind denn die Verschiedenheiten? Vergleichen wir die Berichte in bezug auf ihren Wortlaut, so stellt sich heraus, daß in den Worten, die sich auf das Brot beziehen, sämtliche Berichte direkt auf das Wesen des Abendmahls gehen. Sie bezeichnen allesamt den Leib Christi als die Abendmahlsgabe. Matthäus und Markus: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου;* Lukas: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον;* Paulus: *τοῦτο μού ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον.*[1318] In bezug auf den Kelch gehen die Aussagen bei Matthäus und Markus ebenfalls direkt auf das Wesen des heiligen Abendmahls, das heißt, sie bezeichnen direkt das Blut Christi als die Abendmahlsgabe, Matth. 26, 28

1316) Neutest. Offenb. I, 545. Vgl. auch Thomasius, Dogmatik III, 2, 62. Selbst abgesehen von der Inspiration halte ich die Annahme für sehr unwahrscheinlich, daß z. B. Lukas wohl Paulus folge, aber für *διδόμενον κλώμενον* eingesetzt habe. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Lukas sich diese Vertauschung erlaubt haben würde, zumal Paulus sagt: *Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν.* Bekanntlich ist auch darüber verhandelt worden, ob die kürzeren oder die längeren Berichte für die ursprünglichen zu halten seien. Es ist a priori unwahrscheinlich, daß irgendein Berichterstatter sich Verkürzungen oder Verlängerungen der Abendmahlsworte erlaubt habe.

1317) Kommentar zum Matthäusev.[6], S. 544.

1318) Das *κλώμενον* ist textkritisch angefochten. Es fehlt in ℵ* ABC*, es findet sich ℵ^c D^b; D* hat *θρυπτόμενον*, andere *διδόμενον*. Findlay urteilt in *The Expositor's Greek Test.:* "The three participles are various attempts to fill up a seeming ellipsis." Meyer: *κλώμενον* ist „mit Recht verdächtigt von Grießbach und getilgt von Lachmann, Rückart, Tischendorf". Ebenso Westcott und Hort, auch Nestle. Falls *κλώμενον* echt ist, ist die Fassung Calovs z. St. jedenfalls richtig: Indicatur gravitas passionis Christi, quia corpus tanta tormenta sensit, *ac si* confractum ac comminutum fuerit. Calov sagt „ac si", weil im eigentlichen Sinne Christi Leib nicht gebrochen wurde, Joh. 19, 33 ff.

und Markus 14, 24: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης. Dagegen gehen die Kelchworte bei Lukas und Paulus direkt auf den Endzweck (finis) des Abendmahls als Gnadenmittel, nämlich auf das Neue Testament oder die Vergebung der Sünden, 1 Kor. 11, 25: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι; Luk. 22, 20: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου. Die Beantwortung der Frage, was „das Neue Testament“ (ἡ καινὴ διαθήκη) sei, hat man sich unnötig erschwert. Der „Neue Bund“ oder das „Neue Testament“ ist nach der ausdrücklichen Erklärung der Schrift die Vergebung der Sünden. Diese Definition des Neuen Bundes gibt die Schrift selbst. Als die Vergebung der Sünden wird der Neue Bund im Unterschiede von dem Alten Bunde schon in der Weissagung Jer. 31, 31—34 definiert.[1319] Diese Definition des Neuen Bundes wird von dem Apostel Paulus Röm. 11, 27 aufgenommen in den Worten: „Und dies ist mein Testament mit ihnen, wenn ich ihre Sünden werde wegnehmen.“ Dasselbe geschieht im Hebräerbriefe, Kap. 8, 8—12 und 10, 16. 17, wo die Jeremiasstelle ausführlicher zitiert ist: „Das ist das Testament, das ich machen will dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der HErr. . . . Denn ich will gnädig sein ihrer Untugend und ihren Sünden, und ihrer Ungerechtigkeit will ich nicht mehr gedenken.“ Der Alte Bund als Gesetzesbund ist die Zurechnung der Sünden, weshalb Mosis Amt 2 Kor. 3, 9 „das Amt, das die Verdammnis predigt“, ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως, heißt. Der Neue Bund oder das Neue Testament als der Bund des Evangeliums ist die Vergebung der Sünden, weshalb das Amt des Neuen Testaments 2 Kor. 3, 9 „das Amt, das die Gerechtigkeit predigt“, ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης, heißt. „Die Gerechtigkeit“ kann hier vermöge des Gegensatzes zu „Verdammnis“ nur die iustitia imputata, das ist, die Vergebung der Sün-

---

1319) Man hätte nicht bezweifeln sollen, was Philippi z. St. bemerkt: „Die Jeremiasstelle ist durchaus als die alttestamentliche Grundstelle für die mit Israel in Zukunft zu schließende καινὴ διαθήκη zu betrachten.“ Das „dies“ (αὕτη) in „dies ist mein Testament“ bezieht sich natürlich vorwärts auf: „wenn ich ihre Sünden werde wegnehmen“. Meyer: „Dieser von mir erteilte Sündenerlaß wird ihnen mein Bund sein.“ Quenstedt II, 1285: Ipse Christus poculum eucharisticum nominat Novum Testamentum et Ieremias affirmat in Novo Testamento comprehendi hoc pactum: Propitius ero iniquitati eorum et peccati eorum non recordabor amplius, Ier. 31.

den, sein.[1320]) Kurz, Luther hat recht, wenn er zu den Kelchworten bei Lukas und Paulus: „Dieser Kelch ist das Neue Testament" bemerkt: „Lieber, was ist ‚Neu Testament' anders denn Vergebung der Sünden und ewiges Leben, von Christo uns erworben und im Sakrament beschieden?"[1321]) Die folgenden Worte: „in meinem Blut" (Paulus: *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, Lukas: *ἐν τῷ αἵματί μου*) geben den Grund oder die Ursache an, weshalb der Abendmahlskelch das Neue Testament oder die Vergebung der Sünden ist. „In meinem Blut" ist: vermittelst meines Blutes, wegen meines Blutes. Luther: „meines Blutes halben"; Chemnitz: propter sanguinem meum. Dem stimmen die meisten Neueren zu. Auch Meyer erklärt grammatisch richtig: „Christus sagt, daß der Kelch sei der Neue Bund vermöge seines Blutes, welches nämlich im Kelche sei." Die Redeweise, daß der Kelch der Neue Bund oder die Vergebung der Sünden ist, hat nichts Ungewöhnliches, sondern reichlich Beispiele in der Heiligen Schrift. Biblische Beispiele haben wir an Stellen wie Joh. 11, 25 und Joh. 6, 64: Christus ist die Auferstehung und das Leben, und: Christi Worte sind Geist und sind Leben. Der Sinn ist nicht, daß Christus die Auferstehung und das Leben nur bedeute oder abbilde, sondern daß durch Christum die Auferstehung da oder vorhanden ist. Ebensowenig bedeuten Christi Worte nur Geist und Leben, sondern durch Christi Worte oder in Christi Worten ist Geist und Leben vorhanden. So bedeutet auch der Abendmahlskelch nicht die Vergebung der Sünden, sondern in und mit dem Kelch ist die Vergebung der Sünden vermöge oder wegen des Blutes Christi da oder vorhanden, so daß jeder, der des Kelches teilhaftig wird, durch den Glauben auch die Vergebung der Sünden daraus entnehmen oder sich aneignen kann.[1322])

1320) So richtig auch Meyer z. St. 1321) St. L. XX, 278 f.

1322) Das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* bei Lukas, 22, 20, obwohl im Nominativ stehend, bezieht man am besten zu dem unmittelbar vorhergehenden *τῷ αἵματί μου*. Die abnorme Kasussetzung hebt das vom Blut Christi Ausgesagte, nämlich daß das Blut für uns vergossen ist, nachdrücklicher hervor, als es durch den Anschluß im Dativ geschehen wäre. So Meyer und Philippi. Daß appositionelle Bestimmungen, wenn sie selbständiger auftreten und so hervorgehoben werden sollen, außer der grammatischen Konstruktion im Nominativ gesetzt werden, findet sich sowohl im Neuen Testament (Jak. 3, 8) als auch im klassischen Griechisch. Vgl. Winer, Gr.[6], S. 471 ff. Man vergleiche überhaupt bei Winer den ganzen Abschnitt über unregelmäßige Satzbildung und unregelmäßige Beziehung einzelner Wörter im Satze, l. c., S. 495—559. Luk. 22, 20 zieht Winer

6. Die Materie des Abendmahls.

Weil auf Grund der Schrift gegen die römische Verwandlungslehre die Anwesenheit des Brotes und gegen die reformierte Abbildlehre die Anwesenheit des Leibes Christi festzuhalten ist, so ist in dem von Christo eingesetzten Abendmahl eine doppelte Materie, die die lutherische Kirche in Anlehnung an die Terminologie des Irenäus die irdische (terrena) und die himmlische (coelestis) Materie nennt. So heißt es in der Konkordienformel: „Sie bekennen laut der Worte Irenäi, daß in diesem Sakrament zwei

---

die Beziehung des *ἐκχυνόμενον* auf *ποτήριον* vor, wiewohl er die Beziehung auf *ἐν τῷ αἵματι* für möglich hält. Luther beschäftigt sich ausführlich mit der hier vorliegenden Frage, St. L. XX, 1060 ff., obwohl er sie für unwesentlich in bezug auf die Abendmahlslehre erklärt. — Mit Luther ist auch festzuhalten, daß das „in meinem Blut" zu der ganzen Aussage: „Dieser Kelch ist das Neue Testament" gehört. Es gibt eben den Grund an, weshalb der Kelch das Neue Testament ist. Es kann nicht bloß mit „dieser Kelch" verbunden werden, weil es davon durch die Worte: „ist das Neue Testament" getrennt ist. Luther: „Diese Worte, Luk. 22, 20: ‚Das ist der Kelch, das Neue Testament in meinem Blute', sollen noch mögen nicht also zu verstehen sein, daß dies Wort ‚in meinem Blut' solle gehören zu dem Wort ‚das ist der Kelch', wie dieser Geist vorgibt." (XX, 278.) „In meinem Blut" kann auch nicht bloß mit *ἡ καινὴ διαθήκη* verbunden werden, weil es davon bei Paulus durch *ἐστίν* getrennt ist. Sollte es mit *ἡ καινὴ διαθήκη* grammatisch verbunden werden, so mußte nach *ἐστίν* der Artikel wiederholt werden und der Text so lauten: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἡ ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* So Luther, XX, 1059. Daß Luther mit Recht den fehlenden Artikel gegen Ökolampad geltend machte, erkennt auch Meyer an. Meyer sagt: „*Ἐστίν* entscheidet gegen die von den meisten (Erasmus, Beza, Calvin usw.) befolgte, mit Recht aber von Luther (im Großen Bekenntnis) verworfene Verbindung von *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* mit *ἡ καινὴ διαθήκη*. Christus sagt, der Kelch sei der Neue Bund vermöge seines Blutes, welches nämlich in dem Kelche sei." Bei dieser Gelegenheit erteilt Philippi V, 449 Meyer eine wohlverdiente Rüge. Philippi bemerkt: „Wie groß aber die Gewalt des dogmatischen Vorurteils ist, zeigt sich darin, daß Meyer trotz dieser richtigen grammatischen Interpretation dennoch sogleich fortfahren kann: ‚Denn nichts anderes als sein Blut, welches vergossen zu werden im Begriff war, sieht der HErr in dem Weine des Bechers, vor welcher lebendig konkreten, aber symbolischen Anschauung des feierlichen Moments der Streit der Kirchen der schneidendste Kontrast ist.' Meyer dekretiert also ex scrinio pectoris sui, daß eine symbolische Handlung vorliege, als ob das ganz unbestreitbar wäre, und statuiert dann seinerseits den Subjektstropus." Meyer bedient sich eben der petitio principii, die dem reformierten Beweisverfahren so geläufig ist, wie uns an der Tatsache entgegentrat, daß reformierterseits allgemein Bilder, Parabeln und Allegorien zur Bekämpfung der Realpräsenz verwendet werden, wobei als bereits bewiesen vorausgesetzt ist, daß die Abendmahlsworte bildlich zu fassen seien.

Dinge sind, ein himmlisch und ein irdisch.“ (Confitentur iuxta verba Irenaei eucharistiam constare duabus rebus, terrena et coelesti.)[1323] Die irdische Materie sind Brot und Wein, nicht zwar an sich, sondern weil das Abendmahl eine Handlung (actio) ist, insofern sie ausgeteilt und empfangen werden. Die himmlische Materie sind Leib und Blut Christi, die, wenn das Abendmahl nach der Einsetzung gefeiert wird, auf übernatürliche Weise, aber wesentlich oder substantiell mit Brot und Wein verbunden sind und empfangen werden. Alle Substitute für die zweifache Materie sind abzuweisen.

Die irdische Materie des Abendmahls. Wie zur Taufe Wasser und die Applikation des Wassers gehören, so gehören auch zum Abendmahl als irdische Materie Brot und Wein und der Akt des Essens und Trinkens. Wie wir bei der Taufe es nicht wagen, an die Stelle des Wassers eine andere Flüssigkeit zu setzen, so können auch im Abendmahl für Brot und Wein nicht andere Elemente substituiert werden.[1324] Geschieht dies, so müssen notwendig Zweifel

---

1323) M. 649, 14. Baier III, 497: Materia sacrae coenae duplex est, terrena et coelestis. Ita nostrates communiter, praeeunte Irenaeo, qui lib. IV Adv. Haeres. c. 34 scribit: Qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti. Die griechischen Worte lauten, IV, 18 (Bened.): *Ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου.* Über diese Worte des Irenäus: Loofs, RE.[3] I, 47 ff.; Kahnis, Dogmatik[2] II, 361 ff.; Chemnitz, Fundamenta, c. X; Gerhard, L. de s. coena, § 103; Baier, Comp. theol. historicae, Loc. XVIII.

1324) Christus hat bei der Einsetzung des Abendmahls Brot (*ἄρτος*) gebraucht, Matth. 26, 26 usw. Daß in dem Abendmahlskelch Wein war, sehen wir aus dem *τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου*, Matth. 26, 29 usw. Die nähere Beschaffenheit von Brot und Wein ist nicht bestimmt, also Adiaphoron. Walther schreibt (Past., S. 168 f.) nach dem Vorgange der alten lutherischen Theologen: „Ein Adiaphoron ist es, ob das Brot gesäuert oder ungesäuert, ob es Roggen-, Weizen-, Korn-, Gersten- oder Haferbrot sei, und ob es diese oder jene Gestalt habe, wenn es nur ein Gebäck aus Getreidemehl und Wasser ist. Ein Mittelding ist es ebenfalls, ob der Wein roter oder weißer, ganz reiner (merum) oder mit Wasser vermischter sei (dergleichen wahrscheinlicherweise der HErr nach landesüblicher Sitte gebraucht hat), wenn es nur Trank vom Gewächs des Weinstocks ist (*γέννημα τῆς ἀμπέλου*) nach Matth. 26, 29. Der Pastor hat die größte Vorsicht anzuwenden, daß nicht etwas bei dem heiligen Abendmahl gebraucht werde, was als Wein verkauft wird, ohne es zu sein. Er hat es nicht dem Kirchner oder sonst einer Person zu überlassen, sondern zu bedenken, daß vor allen er selbst dafür verantwortlich ist, daß wahrer Wein gebraucht werde. Es ist ein Irrtum, wenn die griechische und römische Kirche allein mit dem Krama (*οἶνος ὕδατι κεκραμμένος* = mit Wasser vermischter Wein), oder wenn der reformierte

darüber entstehen, ob wir das von Christo eingesetzte Abendmahl feiern. Und wie zur Taufe die Applikation des Wassers gehört, so gehört auch zum Abendmahl, daß Brot und Wein ausgeteilt und empfangen werden. Wo, wie bei dem papistischen Meßopfer und bei dem Fronleichnamsfest, die Elemente nicht ausgeteilt und empfangen werden, da ist kein Abendmahl und kein Leib Christi, sondern lediglich Unfug und Täuschung. Es ist ein völlig richtiges Axiom: „Nichts hat die Beschaffenheit eines Sakraments außerhalb des von Christo geordneten Gebrauchs", Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum.[1325] Das Nehmen mit dem Munde oder mit der Hand ist ein Adiaphoron.[1326] Auch das Brechen des Brotes während der Abendmahlsfeier halten die Lutheraner mit

---

Beza nach Calvin das heilige Abendmahl mit irgendeinem dem Brote und Wein substituierten ähnlichen Elemente feiern lassen will, oder wenn die gnostischen Enkratiten im zweiten bis zum vierten Jahrhundert gar den Wein verboten und an dessen Stelle nur Wasser auch beim heiligen Abendmahl gebrauchten, worin ihnen auch in neuerer Zeit gewisse Abstinenzschwärmer in Amerika gefolgt sind." Um nicht ein Moment der Ungewißheit in das Sakrament zu tragen, sollte man sich auch des Gebrauchs des sogenannten grape juice enthalten, da Zweifel darüber obwalten, ob die genannte Flüssigkeit nach dem Sterilisierungsprozeß noch τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου sei. RE.2 I, 53: „Surrogate für den Wein kommen bei den häretischen Sekten verschiedene vor: ... bei den Enkratiten Wasser, bei andern Milch, Honig, ungegorener Traubensaft. ... Doch unterließ die Kirche nicht, dies alles für unstatthaft zu erklären und auf dem Gebrauch des eigentlichen Weines zu bestehen." Da dem Gebrauch des gegorenen Traubensafts kein Zweifel anhaftet, so ist es der Würde des Sakraments angemessen, sich des Experimentierens mit allen Flüssigkeiten zu enthalten, von denen man nicht genau weiß, ob sie — resp. ob sie noch — γέννημα τῆς ἀμπέλου sind. Nach der neuesten Gesetzgebung im Kongreß der Vereinigten Staaten wird der Gebrauch gegorenen Traubensafts "for sacramental purposes" von der Prohibitionsgesetzgebung nicht getroffen. Es liegt also auch in dieser Beziehung keine Veranlassung vor, mit grape juice zu experimentieren.

1325) F. C. 649, 15: „Außer der Nießung (extra usum), so man das Brot beiseits legt und behält's im Sakramenthäuslein (in pixide) oder in der Prozession umträgt und zeigt, wie im Papsttum geschieht, halten sie nicht, daß Christus' Leib zugegen sei." Auch wenn bei der Abendmahlsfeier Brot zur Erde fällt oder Wein verschüttet wird, so fällt nicht etwa der Leib Christi zur Erde und wird nicht das Blut Christi verschüttet, weil extra usum a Christo institutum keine unio sacramentalis stattfindet.

1326) Einige Reformierte halten das Nehmen mit der Hand für wesentlich. Chamier bei Quenstedt II, 1242. Daß auch das Nehmen mit dem Munde ein rechtes Nehmen sei, erhellt auch aus Joh. 19, 30. Über die nötige Vorsicht bei der Austeilung des Kelches, damit das Trinken wirklich stattfinde, vgl. Walther, Past., S. 186.

Recht für ein Adiaphoron, worin ihnen einige Reformierte zustimmen.[1327]

Die himmlische Materie des Abendmahls. Auch in bezug auf die materia coelestis gilt es, bei den Abendmahlsworten zu bleiben und alle menschlich ersonnenen Substitute abzuweisen. Leider muß dieser Gegenstand ausführlich behandelt werden. Es sind hauptsächlich die folgenden Substitute vorgeschlagen worden:

1. „Der ganze Christus", „Christi Person", „Christi Persönlichkeit" usw. Die reformierten Theologen versichern uns, daß sie Christi wahren Leib und Christi wahres Blut im Abendmahl sein lassen, nur stehe beides synekdochisch für den ganzen Christus, für die ganze Menschheit und die ganze Gottheit, für die ganze Person usw.[1328] Die Römischen wollen ebenfalls den „ganzen Christus"

1327) Die meisten Reformierten halten das Brotbrechen für wesentlich, einige, wie Beza und Zanchi, erklären es mit Luther und den Lutheranern für nebensächlich (adiunctum accidentale), wie andere Nebenumstände, die von der Einsetzung des Abendmahls berichtet werden (Nachtzeit, gepflasterter Saal usw.). Die meisten Reformierten erklären das Brotbrechen während der Abendmahlshandlung für wesentlich, weil dadurch die Art und Weise des Todes Christi sinnbildlich (symbolisch) dargestellt werden müsse, und daher ohne die Brotbrechung der symbolische Charakter des Abendmahls nicht völlig zur Darstellung komme. Mit Recht ist dagegen eingewendet worden, daß das, was angeblich abgebildet werden solle, gar nicht stattgefunden hat, weil die Schrift das Brechen des Leibes Christi im eigentlichen Sinne ausdrücklich ablehnt, Joh. 19, 36. Die Lutheraner sagen sehr richtig, Christus habe das Brot gebrochen, um es zu teilen und austeilen zu können. Sie verweisen dafür auf den konstanten Sprachgebrauch der Schrift. Wie es in den Abendmahlsworten heißt: „Er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's den Jüngern", so heißt es auch Matth. 14, 19 von der Speisung der Fünftausend: „Er hieß das Volk sich lagern und nahm die fünf Brote und die zween Fische, sah auf gen Himmel und dankte und brach's und gab die Brote den Jüngern"; Mark. 8, 6: „Er nahm die sieben Brote und dankte und brach sie und gab sie seinen Jüngern"; V. 19: „Da ich fünf Brote brach unter fünftausend"; V. 20: „Da ich die sieben brach unter die viertausend"; Matth. 15, 36: „Er nahm die sieben Brote und die Fische, dankte, brach sie und gab sie seinen Jüngern"; Luk. 24, 30: „Es geschah, da er mit ihnen zu Tische saß, nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen"; Jes. 59, 7: „Brich dem Hungrigen dein Brot"; Klagl. 4, 4: „Die jungen Kinder heischen Brot, und ist niemand, der es ihnen breche." Darum sagt Luther: „Wir müssen ‚brechen' nicht deuten noch brauchen nach unserm Dünkel, sondern nach der Schrift Brauch. Nun heißt ja ‚brechen' in der Schrift, sonderlich, wo es vom Brot oder Essen gesagt wird, so viel als stücken oder austeilen." (St. L. XX, 1066.) Vgl. Chemnitz, Fundamenta s. coenae, c. 8, p. m. 44 sq.; Philippi V, 426 ff.; Walther, Past., S. 169 f.

1328) Die Zitate bei Heppe, Dogm. d. ref. K., S. 466 ff. Trelcatius, Scholast. et methodica ll. com. s. theol. institutio, Hannover 1610, p. 240:

die materia coelestis sein lassen, um beweisen zu können, daß beim römischen Abendmahl trotz der Kelchentziehung die Laien nicht zu kurz kommen.[1329] Auch neueren Theologen, lutherisch sich nennende eingeschlossen, ist es geläufig, für Leib und Blut Christi den „ganzen Christus" einzusetzen, zum Teil in der Meinung, daß Christi Abendmahl auf diese Weise bereichert werde.[1330] Dagegen ist festzuhalten: Freilich ist außer Frage, daß der ganze Christus, wie im Universum, so auch insonderheit in der Kirche und bei allen kirchlichen Handlungen — also auch beim Abendmahl — gegenwärtig ist. Im Abendmahl aber gibt Christus etwas, das Objekt des Essens und Trinkens mit dem Munde ist, und das ist nicht der ganze Christus, sondern Christi Leib und Blut, wie die Abendmahlsworte lauten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib" usw. Im Abendmahl empfangen wir also mit dem Munde nicht mehr und nicht weniger als Christi Leib und Blut, den Leib mit dem Brote und das Blut mit dem Wein. Als eine pure Erfindung ist daher auch die „Konkomitanz" zu bezeichnen, wodurch Rom die Welt dahin belehren will, daß mit dem Leibe Christi auch schon das Blut Christi empfangen werde, weil der Leib nicht ohne Blut sei. Mit Recht charakterisiert Luther die Konkomitanz als eine unsinnige Folgerei in den bekannten derben Worten.[1331] Übrigens ist es gar nicht ernstlich gemeint, wenn

---

„Wir schließen nicht den ganzen Christus (Christum ipsum totum) vom Abendmahl aus, da unter den Namen ‚Leib' und ‚Blut' synekdochisch die ganze Menschheit, ja, seine ganze Person verstanden wird." Auch Calvin gebraucht „Christi Leib" und „Christus" promiscue, z. B. Inst. IV, 17, 30. Philippi weist V, 295 mit Recht auf die bei Calvin wiederkehrende „willkürliche Identifizierung von Leib Christi und dem ganzen Christus" hin.

1329) Trid., sess. 13, c. 3: *Totus* et *integer* Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte existit. Ebenso can. 1. 3.

1330) Nitzsch-Stephan, Dogmatik, S. 667, sagt von den neueren Theologen: „Die Fassung der materia coelestis ist völlig verändert. Denn statt der Substanzen, nämlich Leib und Blut Christi, ist die lebendige Persönlichkeit Christi selbst und ihr Handeln in den Vordergrund getreten; eine unio sacramentalis zwischen ihr und den irdischen Elementen aber ist im alten Sinne unmöglich." Frank weist darauf hin (III, 22 ff. 104 ff.), daß auch der spätere Melanchthon in den Zeiten seines Schwankens die Ausdrücke „Leib Christi" und „Christus", resp. Person Christi, promiscue gebrauche. Er will sich daran genügen lassen, *Christum* vere adesse et efficacem esse. Corp. Ref. III, 514.

1331) Luther (XIX, 1686 f.): „Das Allerfeinste in des Bischofs Zettel ist, daß die Pfarrherren sollen das Volk lehren, wie unter der einen Gestalt der ganze JEsus Christus, Gottes Sohn, Gott und Mensch, dazu sein Leib und Blut sei und von den Laien gegessen und getrunken werde. . . . Hierzu schlägt nun die Konkomitantien, das ist, die Folge. Weil Christi Leib nicht ohne Blut ist, so

die reformierten Lehrer von der Gegenwart des „ganzen Christus“ im Abendmahl reden. Sie lassen den „ganzen Christus“ ebensowenig wie Christi Leib und Blut im Abendmahl sein. Calvin leugnet nicht nur, daß Christi Verheißung: „Ich bin bei euch“ auf Christum auch nach seiner Menschheit zu beziehen sei, sondern erklärt auch die lutherische Lehre, welche dies bekennt, für unerträglicher und unanständiger als die römische Transsubstantiation.[1332] Es ist lediglich ein Spielen mit Worten, wenn reformierte Theologen, um ihre Abendmahlslehre als recht reich und voll erscheinen zu lassen, behaupten, sie setzten an die Stelle von „Leib“ und „Blut“ Christi den „ganzen Christus“ und seine „ganze Menschheit“.

2. Die Wohltaten (beneficia) Christi, die Kraft (virtus) des Leibes und Blutes Christi, Christi Verdienst, die Vergebung der Sünden usw. So reformierte und neuere Theologen.[1333] Dagegen

---

folgt daraus, daß sein Blut nicht ohne die Seele ist; daraus folgt, daß seine Seele nicht ohne die Gottheit ist; daraus folgt, daß seine Gottheit nicht ohne den Vater und Heiligen Geist ist; daraus folgt, daß im Sakrament, auch unter einer Gestalt, die Seele Christi, die heilige Dreifaltigkeit, gegessen und getrunken wird, samt seinem Leibe und Blut; daraus folgt, daß ein Meßpfaffe in einer jeglichen Messe die heilige Dreifaltigkeit opfert und verkauft; daraus folgt, weil die Gottheit nicht ohne die Kreatur ist, so muß Himmel und Erde auch im Sakrament sein; daraus folgt, daß die Teufel und Hölle auch im Sakrament sind; daraus folgt, daß, wer das Sakrament, auch einerlei Gestalt, ißt, der frißt den Bischof zu Meißen mit seinem Mandat und Zettel; daraus folgt, daß ein meißnischer Priester seinen Bischof in einer jeglichen Messe zweimal frißt und säuft; daraus folgt, daß der Bischof zu Meißen muß einen größeren Leib haben denn Himmel und Erde; und wer will alle Folge immermehr erzählen? Aber zuletzt folgt auch daraus, daß alle solche Folger Esel, Narren, blind, toll, unsinnig, rasend, töricht und tobend sind; diese Folge ist gewiß. Welcher Teufel hat uns geheißen, aus unserm Kopf solches erdichten? . . . Wer hat uns befohlen, mehr in das Sakrament zu ziehen, denn die hellen Worte Christi geben? Wer hat dich gewiß gemacht, ob dieser Folgen eine wahr sei? Wie weißt du, was Gott vermag? Wie kannst du seine Weisheit und Gewalt abmessen, daß es einen Leib und Blut nicht allein im Sakrament könnte haben, daß dennoch seine Seele und Gottheit nicht darinnen wäre, obgleich seine Seele und Gottheit ohne Leib und Blut nicht sein kann? Wer will sich unterwinden, außer und über seine Worte etwas in solchen seinen Wundern zu finden und zu ergründen?“

1332) Inst. IV, 17, 30.

1333) Heppe, a. a. O. Wolleb: Materia interna [coenae Domini] est Christus cum tota satisfactione et merito suo. Mit Recht sagt Frank (III, 46 f.) von Calvin: „Calvin, welcher auf der einen Seite behauptet, daß der Leib Christi auch jetzt noch gegeben werde, ja, daß der Heilige Geist uns nähre mit der Substanz seines Fleisches und Blutes, leugnet auf der andern Seite die Mitteilung eben dieser Substanz, an deren Stelle er die *beneficia* setzt, quae

ist zu sagen: Die „Wohltaten Christi" usw. werden, wie Lutheraner und Reformierte zugestehen, nicht mit dem Munde empfangen. Da es sich nun im Abendmahl um mündliches Empfangen handelt, wie aus den Einsetzungsworten hervorgeht: „Nehmet, esset, das ist mein Leib", so sind auch nicht die Wohltaten Christi für Christi Leib und Blut als materia coelestis einzusetzen. Sodann ist auch hier wieder daran zu erinnern, daß Christus im Abendmahl uns das gibt, was für uns in den Tod gegeben und zur Vergebung der Sünden vergossen wurde. Die Wohltaten Christi, Christi Verdienst, die Vergebung der Sünden, sind nicht für uns gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Daher ist es eine sich selbst richtende Alloösis, die Wohltaten Christi usw. als Substitute für Christi Leib und Blut im Abendmahl einzusetzen. — Übrigens ist es wiederum gar nicht ernstlich gemeint, wenn reformierte Theologen so reden, als ob sie „Christi Wohltaten", „Christi Verdienst" und „Christi Genugtuung" im Abendmahl gegeben werden lassen. Da nach calvinistischer Lehre Christi Wohltaten und Verdienst gar nicht für alle Menschen erworben sind, so können sie natürlich auch nicht für alle Kommunikanten im Abendmahl vorhanden sein. Es liegt auch hier nur ein Spielen mit Worten vor.

3. Der Heilige Geist und die Wirkung des Heiligen Geistes. So sagt Calvin, indem er zugleich die wesentliche Gegenwart des Leibes Christi abweist, daß die Kraft (virtus) des Heiligen Geistes im Abendmahl sei. An diesem Punkt wird Calvin sehr beredt. Er sagt vom Heiligen Geist, daß er, alle Entfernungen überwindend, in die Seelen der Gläubigen sich ergießt.[1334] Dagegen urteilt Calvins Nachfolger, Beza, wie wir bereits sahen, es sei unsinnig, im Abend-

---

in suo corpore Christus nobis praestitit. Im Consensus Tigurinus heißt es (Niemeyer, S. 215) vom Abendmahl: Christus, „indem er ganz nach seinem Leibe im Himmel bleibt, steigt er mit seiner Kraft zu uns herab, totus secundum corpus in coelo manens, ad nos sua *virtute* descendit. Auch Kirn lehnt (Dogmatik, S. 130) die eigentliche Fassung der Abendmahlsworte ab und läßt Christum in der Abendmahlshandlung seinen Jüngern in der Weise „begegnen", daß er ihnen „die Heilskräfte seines in den Tod gegebenen Leibes und Blutes darreicht". Auch Hodge sagt (*Syst. Theol.*, III, 646): "To receive body and blood as offered in the Sacrament ... is to receive and appropriate the sacrificial *virtue* or effects of the death of Christ."

1334) Calvin, De vera participatione Christi carnis et sanguinis Christi in s. coena in Tractatus Theol., Genf 1576, p. 1167 sq.: Tenendum est, non opus esse descendere carnis essentiam e coelo, ut ea pascamur, sed ad penetranda impedimenta et superandam locorum distantiam sufficere Spiritus virtutem. So oft, auch Inst. IV, 17, 24.

mahl für Leib und Blut Christi den Heiligen Geist und die Wirkung des Heiligen Geistes zu substituieren, weil der Heilige Geist und die Wirkung des Heiligen Geistes nicht in den Tod gegeben und zur Vergebung der Sünden vergossen sei.[1335] Übrigens ist es reformierterseits auch mit der Gabe des Heiligen Geistes und der Wirkung des Heiligen Geistes im Abendmahl nicht ernstlich gemeint, da Zwingli und Calvin behaupten, daß der Heilige Geist solche äußere Dinge wie die Sakramente nicht als „Wagen" (vehiculum, vasculum, plaustrum) gebrauche.[1336]

4. Die geistliche Gemeinschaft mit Christo und die Einfügung in den Leib der Kirche. Dieses Substitut für die materia coelestis erfreut sich ganz besonderer Beliebtheit sowohl bei den reformierten als bei den neueren Theologen.[1337] Um die Unmöglichkeit dieses Substituts zu erkennen, brauchen wir nur daran zu erinnern, wie Beza diejenigen seiner Glaubensgenossen ad absurdum führt, die für Leib und Blut Christi die Wohltaten Christi und den Heiligen Geist einsetzen wollen. Wollten wir nämlich für die materia coelestis „die geistliche Gemeinschaft mit Christo" substituieren, dann müßten die Abendmahlsworte so lauten: Nehmet, esset, nehmet, trinket; das ist die geistliche Gemeinschaft mit Christo, die für euch gegeben und vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Und: Nehmet, esset, nehmet, trinket; das ist die Einfügung in die christliche Kirche, die für euch gegeben und vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Die geistliche Gemeinschaft mit Christo sowie die Einfügung in den Leib der christlichen Kirche gehören freilich auch in das heilige Abendmahl. Aber sie gehören zur Frucht und Folge des gläubigen Gebrauches desselben, wie unter dem Zweck (finis cuius) des Abendmahls noch näher darzulegen ist.

5. Der verklärte Leib Christi, die „verklärte Leiblichkeit" Christi, der verklärte Christus usw. Calvin läßt die Kräfte des verklärten Leibes Christi in die gläubige Seele sich ergießen, und neuere Theologen reden von einer geistleiblichen Wirkung des Abendmahls, weil in diesem Sakrament der verklärte Leib Christi empfangen

1335) Epist. 5 ad Alemannum, p. 57, ed. Genev., bei Gerhard, L. de s. coena, § 76: „Wohlan, substituieren wir für diese Worte ‚Leib' und ‚Blut' jene Auslegung und sagen wir: Dies ist die Wirkung meines Todes, welche für euch gegeben wird, und dies ist mein Geist, welcher für euch vergossen wird. Gibt es etwas Törichteres (ineptius) als diese Rede?"

1336) Zwingli, Fidei Ratio; Niemeyer, p. 24. Calvin, Inst. IV, 14, 17.

1337) Calvin im Kommentar zu 1 Kor. 10, 16; Zwingli in seiner Antwort auf Bugenhagens Schreiben, St. L. XX, 517; Kirn, Dogmatik, S. 129 f.

werde. Aber die Abendmahlsworte sagen nichts von einem verklärten Leib, und weder das Wesen des Abendmahls (die Realpräsenz) noch die heilsame Wirkung desselben (die Vergebung der Sünden) ist auf die Verklärung des Leibes Christi zu gründen. Das Nichtverklärtsein hat die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im ersten Abendmahl nicht gehindert, und das Verklärtsein fördert nicht die Gegenwart bei den Abendmahlsfeiern, die jetzt bis an den Jüngsten Tag in der Kirche stattfinden. Die Realpräsenz hat ihren völlig zureichenden Grund in den Einsetzungsworten: „Das ist mein Leib" und „Das ist mein Blut". Erst auf den reformierten Einwand, daß ein menschlicher Leib nicht an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein könne, weisen wir auf die Tatsache hin, daß Christi Leib nicht bloß ein wahrer menschlicher Leib, sondern auch der Leib des Sohnes Gottes ist, dem die Schrift wegen der unio *personalis* mitgeteilte göttliche Eigenschaften — unter diesen auch die Allgegenwart — ausdrücklich zuschreibt. Sehr richtig sagt Walther:[1338] „Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl ist nicht auf das Verklärtsein des Leibes Christi zu gründen. Die Verklärung gibt dem Leibe Christi nur geistliche, nicht göttliche Eigenschaften. Wir glauben, daß Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig sei und empfangen werde 1. wegen der Verheißung Christi, 2. weil Christi Leib der Leib des Sohnes Gottes ist." Walther knüpft hieran eine Warnung: „Männer wie Sartorius u. a., die sonst viel Treffliches geschrieben haben, benutzen das Verklärtsein des Leibes Christi als Stütze für die Gegenwart desselben im Abendmahl. Aber das ist eine falsche Stütze, und falsche Stützen sind ebenso gefährlich wie ein offener Widerspruch. Es ist falsch, zu sagen: Christus kann uns jetzt seinen Leib im Abendmahl geben, weil er verklärt ist. In dieser falschen Begründung liegt, daß Christus in unverklärtem Zustande seinen Leib nicht geben konnte, was die erste Abendmahlsfeier aufheben würde."[1339] Wenn

1338) Vorlesungen 1874.

1339) Kromayer sagt dem reformierten Einwand gegenüber, daß auch ein verklärter Leib nicht allgegenwärtig sei: Ex epistula ad Phil. 3, 21, quod corpus nostrum humile conformaturum sit corpori suo glorificato, cum tamen corporibus glorificatis omnipraesentiam derogemus, obiiciunt. Sed respondemus distinguendo inter corpus *glorificatum* et *maiestaticum*. Christus humile corpus nostrum conformabit corpori suo glorificato, non maiestatico. Corpus glorificatum et spirituale quid sit, ex corpore Christi post resurrectionem et quibusdam actibus particularibus ante resurrectionem ipsius discimus, *v. g.*, quando factum fuit *ἄφαντον*, quando fores clausas

die Kommunikanten jetzt auch den verklärten Leib empfangen, weil der verklärte mit dem nichtverklärten identisch ist, so kommt er doch laut der Abendmahlsworte nicht als verklärter in Betracht, sondern als der zu unserer Versöhnung dahingegebene (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον), also als Unterpfand und Medium der Vergebung der Sünden.

Die sakramentale Vereinigung (*unio sacramen-*

---

penetravit, quando fulsit instar solis in monte Tabor; corpus maiestaticum Christus ex unione personali cum λόγῳ et sessione ad dextram Dei obtinet. Quod omnipraesens sit, ad maiestaticum ipsius corpus pertinet. (Th. posit.-pol. I, 913 sq.; bei Baier III, 501.) — Burger (RE.[2] I, 37): „Wider diese Einwendung“ (daß ein menschlicher Leib nicht an vielen Orten zugleich sein könne) „genügte nicht die Berufung auf den Stand der Verklärung, in dem Christus sich befinde. Denn die Verklärung hebt die Natur der Leiblichkeit als solcher nicht auf, und niemand würde auch von den verklärten Kindern Gottes behaupten, daß sie kraft ihrer Verklärung leiblich überall oder doch an vielen Orten zugleich sein könnten. Das sagt aber auch das lutherische Bekenntnis nicht. Die Macht der freiesten Verfügung über seine Leiblichkeit, wie sie Christo zugeschrieben wird in der Einsetzung des heiligen Abendmahls und bei dessen fortgesetzter Feier, kommt ihm nicht zu vermöge seiner Verklärung, sondern kraft der Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in seiner gottmenschlichen Person. Aus diesem Zusammenschluß der göttlichen und menschlichen Natur in der Einheit seiner Person folgt nicht eine Vermischung beider, wohl aber eine gegenseitige Mitteilung ihrer Kräfte und Eigenschaften (communicatio idiomatum). Sie sind nicht so verbunden, daß jede von der andern gesondert sich kundgebe und erzeige, sondern wo Christus ist und zu sein verheißen hat, da ist er ganz, unvermischt, aber auch ungetrennt nach beiden Naturen. Kraft dieser wunderbaren, einzigartigen, keiner menschlichen Vergleichung erreichbaren Aufnahme der menschlichen Natur in Christo zur Gemeinschaft der göttlichen ist aber auch die räumliche Beschränkung der Leiblichkeit nicht anwendbar auf den Leib Christi, und hat er auch dem Leibe nach mehr als eine Weise, gegenwärtig zu sein, wo er will, nicht bloß die räumliche, nach der er immer von einem bestimmten Ort umschlossen sei und an einem andern nicht gleichzeitig sich befinden könne, sondern wie ihm alle Dinge gegenwärtig sind immer und überall, so ist er auch allen Dingen gegenwärtig, wo er zu sein versprochen hat, und keine räumliche Schranke hindert ihn, seine Gegenwart im heiligen Abendmahl auch leiblich zu betätigen, nachdem er dies zu tun verheißen hat. Dies ist die sogenannte Ubiquität des Leibes Christi, nicht eine räumliche Ausdehnung seines Leibes durch das ganze Weltall, ein Ungedanke, der allerdings die Leiblichkeit aufheben würde, sondern das kraft der Vereinigung mit der göttlichen Natur ihm zukommende Vermögen, sich leiblich allerorten gegenwärtig zu erweisen, wo er dies will, und das hat er im heiligen Abendmahl zu tun versprochen. Die Möglichkeit dieser Gegenwart ruht also nicht auf der Verklärung Christi, sondern auf der Vereinigung und gegenseitigen Mitteilung und Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur in der Einheit seiner Person.“

talis). Da im Abendmahl laut der Schriftworte eine doppelte Materie ist, nämlich Brot und Wein und Leib und Blut Christi, so ist damit zugleich gelehrt, daß im Abendmahl eine Verbindung (unio) zwischen dem irdischen und dem himmlischen Element statthat. Diese Verbindung wird passend die unio sacramentalis genannt. Sie besteht darin, daß mit dem Brot Christi Leib und mit dem Wein Christi Blut empfangen wird. Alle Substitute für die unio sacramentalis sind abzuweisen. Weil die Römischen nur ein Scheinbrot im Abendmahl sein lassen, so setzen sie an die Stelle der unio sacramentalis die Verwandlung. Was die Reformierten betrifft, so gebrauchen sie auch den Ausdruck unio sacramentalis. Weil sie aber daneben lehren, daß bei dieser unio der Leib Christi vom Abendmahlsbrot so weit getrennt sei wie der Himmel von der Erde, so beschreiben sie ihre unio sacramentalis näher als eine abbildende Vereinigung (unio significativa, repraesentativa, symbolica). Diese „abbildende" Vereinigung hat eine ganz sonderbare Art an sich. Es verhält sich mit derselben so: Wie ein Bild, das wir von dem Apostel Petrus hier auf Erden haben, mit Petrus, der jetzt im Himmel weilt, verbunden ist, indem es uns den Apostel im Bilde darstellt und ihn auf diese Weise unserm Geiste gegenwärtig macht, so ist auch das Abendmahlsbrot auf Erden mit dem Leib Christi im Himmel vereinigt, indem das Brot uns Christi Leib abbildet und auf diese Weise den Leib Christi unserm Geiste gegenwärtig macht. Es ist daher wohl zu beachten, daß, wenn beide, Reformierte und Lutheraner, den Ausdruck unio sacramentalis gebrauchen, sie genau das Gegenteil darunter verstehen. Die Reformierten verstehen darunter die Abwesenheit, die Lutheraner die Anwesenheit des substantiellen Leibes Christi. Daran ändert die Tatsache nichts, daß viele Reformierte die unio sacramentalis auch als vera, realis, substantialis usw. bezeichnen. Ihre Meinung bleibt dabei diese: Wie ein Bild des Petrus auf Erden uns den wirklichen Petrus im Himmel abbildet, so bildet uns auch das Brot im Abendmahl den wirklichen, substantiellen Leib Christi im Himmel ab. Die Reformierten kommen trotz ihrer Reden von einem substantiellen Leibe Christi und einer wahren, substantiellen Vereinigung nicht über die „abbildende Vereinigung" hinaus, weil sie durchaus festhalten wollen, daß Christi Leib vom Abendmahl so weit getrennt sei wie der Himmel von der Erde. Die lutherische Kirche hält demgegenüber den schriftgemäßen Begriff der unio sacramentalis fest, wonach Brot und Christi Leib

im Abendmahl so verbunden sind, daß sie in einem ungeteilten Akt mit dem Munde empfangen werden (manducatio oralis), wie die Worte lauten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib." Im Anschluß an die doppelte Materie und die unio sacramentalis ist die Frage erörtert worden, wie der Modus des Empfanges des Leibes und Blutes näher zu beschreiben sei. Es ist zu sagen: 1. Weil die doppelte Materie zu einer sakramentalen Einheit verbunden ist, das heißt, weil Christus mit dem Brote seinen Leib und mit dem Wein sein Blut gibt, so werden nicht nur Brot und Wein, sondern auch Leib und Blut Christi mit dem Munde empfangen (manducatio *oralis*). 2. Weil aber die Verbindung der materia coelestis mit der materia terrena keine natürliche oder räumliche, sondern übernatürliche Verbindung ist (keine *localis* inclusio, impanatio, consubstantiatio), so wird auch Leib und Blut Christi nicht auf natürliche, sondern auf übernatürliche Weise mit dem Munde empfangen. Die Konkordienformel hält auf Grund der unio sacramentalis einerseits an dem mündlichen Empfange des Leibes und Blutes Christi, andererseits an dem übernatürlichen Modus des Empfanges fest. Sie sagt: „Da Christus über Tisch (mensae assidens) seinen Jüngern natürlich Brot und natürlich Wein reichet, welche er seinen wahren Leib und sein wahres Blut nennet, und dabei sagt: Esset und trinket, so kann ja solcher Befehl vermöge der Umstände nicht anders als von dem mündlichen Essen und Trinken, aber nicht auf grobe, fleischliche, kapernaitische, sondern auf übernatürliche, unbegreifliche Weise verstanden werden." [1340] Adolf Harnack zitiert zur Charakteristik der Abendmahlslehre Luthers nur diese wenigen Worte: „Der Leib Christi wird mit den Zähnen zerbissen." [1341] Wir können nicht umhin, Harnack hier der Geschichtsfälschung zu beschuldigen. Weil Harnack wörtlich zitiert, so hat er die Worte bei Luther nachgelesen. Luther sagt freilich: „Wer dies Brot isset, der isset Christi Leib; wer dies Brot mit Zähnen oder Zunge zerdrückt, der zerdrückt mit Zähnen oder Zunge den Leib Christi." Aber Luther setzt sofort hinzu: „und bleibt doch allewege wahr, daß niemand Christi Leib sieht, greift, isset oder zerbeißt, wie man sichtlich ander Fleisch sieht und zerbeißt". [1342] Wenn Harnack geschichtlich wahr bleiben wollte, so müßte er mindestens sagen: Luther lehrt beides, nämlich daß Christi Leib mit den Zähnen

1340) M. 661, 64. 1341) Grundriß der Dogmengeschichte4, S. 434.
1342) St. L. XX, 1032.

zerbissen werde, und daß Christi Leib nicht mit den Zähnen zerbissen werde. Hätte er dann auf die betreffende Stelle in Luthers Schriften hingewiesen, so hätten andere Leute dort nachgelesen und sofort erkannt, in welcher Beziehung nach Luthers Lehre beides wahr ist. Luther hält nämlich einerseits fest, daß es im Abendmahl durch Christi Einsetzung eine „sakramentliche Einigkeit" gibt. Er sagt: „Hie ist eine Einigkeit aus zweierlei Wesen worden; die will ich nennen sakramentliche Einigkeit, darum daß Christi Leib und Brot uns allda zum Sakrament werden gegeben." Nach dieser sakramentlichen Einigkeit kommt die Sache für Luther so zu stehen: „Was man mit dem Brot tut, wird recht und wohl dem Leibe Christi zugeeignet." Andererseits hält Luther fest, daß die „sakramentliche Einigkeit" nicht eine räumliche oder natürliche Verbindung ist. Er sagt: „Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, daß wir glauben, Christi Leib sei im Brot auf die grobe sichtbarliche Weise wie Brot im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollten auflegen, sich mit unserer Torheit zu kitzeln."[1343] Und in dieser Beziehung sagt nun Luther: „und bleibt doch allewege wahr, daß niemand Christi Leib sieht, greift, isset oder zerbeißt". Auch Frank ist an diesem Punkte in Verwirrung geraten. Er schreibt:[1344] „Die Apologeten [der Konkordienformel] konnten nur dies geltend machen, daß Luther solches um der sakramentlichen Einigung willen und insofern nur secundum quid, nicht simpliciter sage und ausdrücklich hierzu bemerke, es bleibe doch allewege wahr, daß niemand Christi Leib siehet, greift, isset oder zerbeißt. Aber diese Verteidigung deckt die Blößen nicht. Denn wenn man um der sakramentlichen Einigung willen sagen darf, Christi Leib werde zerbissen, warum nicht um ebenderselben willen, Christi Leib werde verdaut?" Frank hat hier vergessen, daß die Abendmahlsworte nur auf den Akt des Essens und Trinkens lauten, sich aber nicht auf die „Verdauung" erstrecken. Das Brot im Abendmahl ist laut Christi Einsetzung nicht als leibliche Speise gemeint, sondern als Abendmahlsbrot, das ist, als Medium der Mitteilung des Leibes Christi. Nur in dieser Funktion ist die unio sacramentalis da und widerfährt daher auch dem Leibe Christi, was dem Brote widerfährt. Wie das Brot, das bei der Austeilung etwa auf die Erde fällt, nicht der Leib Christi ist, so ist auch das Brot, insofern es als leibliche Speise (cibus corpo-

---

1343) St. L. XX, 811.

1344) Theol. der F. C. III, 141.

ralis) leiblich nährt und verdaut wird, nicht der Leib Christi. Ganz richtig sagen Melanchthon, Brenz u. a. in einem Gutachten vom Jahre 1557:[1345] Sofern das Brot im Abendmahl leibliche Speise ist, hat das Wesen des Sakraments aufgehört. Cum facta *sumptione* panis descendit in ventrem et alteratur, estque iam cibus corporalis, *desiit ratio sacramenti.* Wenn die reformierten Theologen die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl und die manducatio *oralis* mit dem Einwurf bekämpfen, daß dann der Leib Christi auch „verdaut" werde, so liegt in diesem Einwurf grober Unverstand vor und eine unbewußte oder auch bewußte Verspottung des von Christo eingesetzten Abendmahls. Hieraus erklären sich die ernsten und scharfen Worte der Konkordienformel:[1346] „Wir befehlen auch dem gerechten Gericht Gottes alle vorwitzigen, spöttischen, lästerlichen Fragen, so Zucht halben nicht zu erzählen, und Reden, so auf grobe, fleischliche, kapernaitische und abscheuliche Weise von den übernatürlichen, himmlischen Geheimnissen dieses Sakraments ganz lästerlich und mit großem Ärgernis durch die Sakramentierer vorgebracht werden. Wie wir denn hiermit das kapernaitische Essen des Leibes Christi, als wenn man sein Fleisch mit Zähnen zerreiße und wie andere Speise verdauet, welches die Sakramentierer wider das Zeugnis ihres Gewissens über all unser vielfältig Bezeugen uns mutwillig aufdringen und dergestalt unsere Lehre bei ihren Zuhörern verhaßt machen, gänzlich verdammen und dagegen halten und glauben vermöge der einfältigen Worte des Testaments Christi ein wahrhaftig, doch übernatürlich Essen des Leibes Christi wie auch Trinken seines Blutes (*veram,* sed *supernaturalem* manducationem corporis Christi, quemadmodum etiam *vere, supernaturaliter* tamen sanguinem Christi bibi docemus), welches menschliche Sinne und Vernunft nicht begreifen, sondern unsern Verstand in den Gehorsam Christi, wie in allen andern Artikeln des Glaubens, gefangengenommen und solch Geheimnis anders nicht denn allein mit Glauben gefaßt und im Wort geoffenbart wird."

7. Was das Abendmahl zum Abendmahl macht.

(Forma coenae sacrae.)

Wir sahen bereits, daß das Abendmahl nicht als ein einmaliger oder temporärer Vorgang gemeint ist, sondern Christus es bis an den Jüngsten Tag in der Kirche gefeiert haben will. So erhebt sich nun die Frage, wodurch das Abendmahl in jedem einzelnen Falle

1345) Corp. Ref. IX, 277. 1346) M. 543, 41. 42.

verwirklicht wird. Es ist zu sagen: Das von Christo eingesetzte Abendmahl wird bewirkt, nicht etwa durch die Beschaffenheit des Administrierenden, auch nicht durch den Glauben der Empfänger, sondern durch die Einsetzung Christi, die sich wirksam betätigt, wo immer bis an den Jüngsten Tag das Abendmahl der Einsetzung Christi gemäß gefeiert wird. Um dies zu illustrieren, eignet sich die Konkordienformel einen Ausspruch des Chrysostomus an, worin es unter anderm heißt: „Wie diese Rede: Wachset und vermehret euch und füllet die Erde! nur einmal geredet, aber allezeit kräftig ist in der Natur, daß sie wächset und sich vermehret, also ist auch diese Rede einmal gesprochen (‚Das ist mein Leib, das ist mein Blut‘), aber bis auf diesen Tag und bis an seine Zukunft ist sie kräftig und wirket, daß im Abendmahl der Kirche sein wahrer Leib und Blut gegenwärtig ist.“[1347] Aber auch an diesem Punkte wurde die reformierte Polemik von allem Anfang an unwahr. Sie suchte das Odium, welches mit Recht gegen die römische Verwandlungslehre und die am Chresem des Priesters haftende Verwandlungskraft vorliegt, auch gegen die lutherische Abendmahlslehre ins Feld zu führen. Sie stellt die Sache gerne so dar, als ob auch nach lutherischer Lehre Menschenworte und menschliche Machtvollkommenheit die Realpräsenz bewirkten.[1348] Demgegenüber führt Luther immer wieder aus: Nicht menschliches Sprechen bringt Leib und Blut Christi herbei, sondern allein Christi Verheißungs- und Befehlswort. Christi Wort „Das ist mein Leib“ hat das erste Abendmahl bewirkt, das ist, das Abendmahlsbrot zum Träger des Leibes Christi gemacht. Und weil Christus uns befohlen hat, das, was er tat, bis ans Ende der Tage zu tun, so ist auch unser Abendmahl, was das erste Abendmahl war. Christi „Heißelwort“ macht nun auch unser Wort zum „Tätelwort“. Luther schreibt gegen Zwingli: „Wenn ich gleich über alle Brote spräche: Das ist Christi Leib, würde freilich nichts daraus folgen. Aber wenn wir seiner Einsetzung und Heißen nach im Abendmahl sagen: ‚Das ist mein Leib‘, so ist's sein Leib, nicht unsers Sprechens oder Tätelworts halben, sondern seines Heißens halben, daß er uns also zu sprechen und zu tun geheißen hat und sein Heißen und Tun an unser Sprechen gebunden hat.“[1349] Auch die Konkordienformel legt diesen Punkt ausführlich dar:[1350] „Die wahre Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes

1347) M. 664, 76.

1348) So schon Carlstadt in seinem „Gesprächbüchlein“, St. L. XX, 2356.

1349) St. L. XX, 918. 1350) M. 663, 74 f.

Christi im Abendmahl schafft nicht (non efficit) einiges Menschen Wort oder Werk, es sei das Verdienst oder Sprechen des Dieners oder das Essen und Trinken oder Glaube der Kommunikanten, sondern solches alles soll allein des allmächtigen Gottes Kraft und unsers HErrn JEsu Christi Wort, Einsetzung und Ordnung zugeschrieben werden. Denn die wahrhaftigen und allmächtigen Worte JEsu Christi, welche er in der ersten Einsetzung gesprochen, sind nicht allein im ersten Abendmahl kräftig gewesen, sondern währen, gelten, wirken und sind noch (adhuc hodie) kräftig, daß in allen Orten, da das Abendmahl nach Christi Einsetzung gehalten und seine Worte gebraucht werden, aus Kraft und Vermögen derselbigen Worte, die Christus im ersten Abendmahl gesprochen, der Leib und Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig, ausgeteilt und empfangen wird."

Es kommt daher für die jedesmalige Abendmahlsfeier darauf an, daß die Gemeinde klar und deutlich erklärt, daß sie das von Christo eingesetzte Abendmahl feiern oder, was dasselbe ist, die von Christo geordnete Handlung wiederholen wolle. Diese Erklärung gibt die Gemeinde dadurch ab, daß sie die von Christo geordneten Elemente, also Brot und Wein, für den Gebrauch im Abendmahl konsekriert. Die Konsekration wird richtig als die Handlung beschrieben, wodurch Brot und Wein vom gewöhnlichen Gebrauch abgesondert und für den Gebrauch im Abendmahl bestimmt werden, das ist, dazu bestimmt werden, daß mit dem Brot nach Christi Verheißung der Leib Christi und mit dem Wein nach Christi Verheißung das Blut Christi empfangen werde. Daß die Konsekration auch in den apostolischen Gemeinden im Gebrauch war, sehen wir aus 1 Kor. 10, 16: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν), ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi?" Hier geht Calvin irre. Indem er die römische Konsekration als eine „magische Bezauberung" (incantatio), wodurch das Brot in den Leib Christi verwandelt werde, mit Recht abweist, fällt er zugleich in den entgegengesetzten Graben. Er fügt nämlich hinzu, daß die Konsekration im Abendmahl es nur mit Personen, nicht mit den Abendmahlselementen zu tun habe. Damit setzt er sich in offenbaren Widerspruch zur Schrift. Nach des Apostels Worten 1 Kor. 10, 16 ist Objekt des εὐλογοῦμεν das ὅ, und ὅ bezieht sich nicht auf Personen, sondern auf den Kelch der Segnung, τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας,

ὃ εὐλογοῦμεν.[1351] Dagegen sagt Hodge:[1352] "When it is said that our Lord gave thanks or blessed *the cup and the bread*, it is to be understood that He not only thanked God for His mercies, but that He also invoked His blessing, or, in other words, prayed that the *bread and wine* might be what He intended them to be, the symbols of His body and blood, and the means of spiritual nourishment to His disciples. This is also taught by the Apostle in 1 Cor. 10, 16, where he speaks of 'the cup of blessing,' *i. e.*, the cup which has been blessed, or consecrated by prayer to a sacred use; as is explained by the following words, 'which we bless.'" Hier ist alles richtig, außer daß Hodge sich erlaubt, „die Symbole des Leibes und Blutes Christi" in den Text hineinzuschieben. Nach dem Text werden Brot und Wein gesegnet, nicht damit sie „Symbole", sondern damit sie die „Gemeinschaft" des Leibes und Blutes Christi seien. Auch Meyer gesteht trotz seiner Feindschaft gegen die Schriftlehre vom Abendmahl zu, daß 1 Kor. 10, 16 „eine lobpreisende Gebetsweihe" (nicht von Personen, sondern) „von Brot und Wein zum heiligen Gebrauche" vorliege.[1353] Es verhält sich in dieser Beziehung anders mit dem Abendmahl als mit der Taufe. Bei der Taufe wird weder bei der Einsetzung durch Christum noch bei ihrer Verwaltung in der apostolischen Kirche eine Konsekration des Wassers erwähnt. Aber die Konsekration der Elemente im Abend-

---

1351) Inst. IV, 17, 39. Wie Calvin Richtiges und Falsches durcheinanderwirft, geht aus den folgenden Worten hervor: Nihil ergo magis praeposterum fieri in coena potest, quam si vertatur in mutam actionem, quod sub papae tyrannide factum est. Totam siquidem vim consecrationis a sacerdotis intentione pendere voluerunt, quasi hoc nihil ad populum pertineret, cui mysterium maxime explicari oportuerat. Inde autem natus est hic error, quod non observabant promissiones illas, quibus conficitur consecratio, *non ad elementa ipsa*, sed ad eos, qui recipiunt, destinari. Atqui non *panem* alloquitur Christus, ut corpus suum fiat; sed *discipulos* iubet manducare atque illis corporis et sanguinis sui communicationem pollicetur. Nec alium ordinem docet Paulus, quam ut una cum pane et calice promissiones fidelibus offerantur. Ita est sane. Non hic *magicam aliquam incantationem* imaginari nos decet, ut satis sit verba demurmurasse, quasi ab elementis exaudiantur; sed verba illa vivam praedicationem esse intelligamus, quae auditores aedificet, quae intus penetret in eorum animos, quae cordibus imprimatur ac insideat, quae efficaciam in complemento eius, quod promittit, exserat. ... Si referuntur promissiones et mysterium enarratur, ut cum fructu recipiant, qui recepturi sunt, non est, quod dubitemus, *hanc esse veram consecrationem*.

1352) *Syst. Theol.*, III, 618.

1353) Zu Matth. 26, 26.

mahl berichtet uns die Schrift sowohl bei der Einsetzung des Abendmahls als auch bei der Verwaltung desselben in der apostolischen Kirche.[1354]

Es ist darüber verhandelt worden, mit welchen Worten die Konsekration vorzunehmen sei. In bezug auf diesen Punkt wendet sich Luther einerseits gegen die Papisten, die es für eine große Sünde erklärten, wenn bei der Rezitation der Einsetzungsworte ein oder das andere Wort aus Versehen fortgelassen würde. Luther weist dagegen auf die Tatsache hin, „daß der Heilige Geist mit Fleiß geordnet hat, daß kein Evangelist mit dem andern völlig übereintrifft".[1355] Andererseits dringt Luther darauf, daß „die Ordnung Christi, im

1354) Gut beschreibt Gerhard (L. de coena s., § 151) die Konsekration dem römischen und calvinistischen Irrtum gegenüber in folgenden Worten (übersetzt in Walthers Pastorale, S. 171 f.): Haec eucharistiae consecratio 1) non est magica quaedam incantatio vi verborum certorum essentialiter transmutans panem in corpus et vinum in sanguinem Christi, sicut *sacrificuli pontificii* fingunt, quod propter rasuram et unctionem vi canonis et intentionis in fide ecclesiae ex opere operato conficiant sacramentum, et externa symbola in corpus et sanguinem Christi essentialiter convertant. 2) Nec est historica tantum institutionis repetitio, sicut *Calviniani* recitationem verborum institutionis parvi faciunt (Bucerus in cap. XXVI. Matth.) eandemque ad populum saltem dirigendam, nequaquam vero ad externorum symbolorum sanctificationem spectare adserunt (Calvinus, lib. IV. Instit., cap. 17, § 39), sed est 3) efficax ἁγιασμός, quo iuxta mandatum, ordinationem et institutionem Christi ex prima coena sanctificatio in nostram coenam *quasi derivatur*, et externa elementa ad usum hunc sacrum destinantur, ut cum his corpus et sanguis Christi distribuantur. Non quidem tribuimus recitationi verborum institutionis hanc vim, ut corpus et sanguinem Christi occulta aliqua virtute verbis inhaerente praesentia faciat (sicut magi sua carmina de Iove Elicio, aut de luna coelo deducenda certis verbis recitant), multo minus, ut externa elementa essentialiter transmutet; sed sincere credimus ac profitemur, quod praesentia corporis et sanguinis Christi *a sola voluntate et promissione Christi et a perpetuo durante primae institutionis efficacia* in solidum dependeat; interim tamen addimus, primaevae illius institutionis repetitionem, a ministro ecclesiae in celebratione eucharistiae factam, non solum historicam ac doctrinalem, sed etiam consecratoriam esse, qua iuxta ordinationem Christi externa symbola vere et efficaciter ad usum sacrum destinantur, ut in ipsa distributione sint corporis et sanguinis Christi *κοινωνία*, sicut apostolus diserte loquitur, 1 Cor. 10, 16: Panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi; poculum benedictionis, cui benedicimus, est communicatio sanguinis Christi. Ipse Dei Filius verba institutionis semel prolata per os ministri repetit, et per ea panem et vinum sanctificat, consecrat et benedicit, ut sint corporis et sanguinis distribuendi media.

1355) Walch XIX, 1348.

Abendmahl eingesetzt, öffentlich und deutlich" gesungen oder gesprochen werde, damit auf diese Weise die das Abendmahl Feiernden bekennen und gewiß werden, daß sie das von Christo eingesetzte Abendmahl feiern.[1356] Ebenso sagt die Konkordienformel, auch mit Berufung auf 1 Kor. 10, 16, es „sollen die Worte der Einsetzung in der Handlung des heiligen Abendmahls öffentlich vor der Versammlung deutlich und klar gesprochen oder gesungen und keineswegs unterlassen werden, damit dem Befehl Christi ‚Das tut' Gehorsam geleistet . . . und die Elemente des Brots und Weins in diesem heiligen Brauch, daß uns damit Christi Leib und Blut zu essen und zu trinken gereicht werde, geheiligt oder gesegnet werden, wie Paulus spricht: ‚Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen'; welches ja nicht anders denn durch Wiederholung und Erzählung der Worte der Einsetzung geschieht".[1357]

Im Zusammenhang mit der Konsekration sind Fragen aufgeworfen worden, die nahe an das Gebiet der curiosae quaestiones

---

1356) Walther nennt es (Past., S. 173) mit Recht „ein überaus liebliches Bild", wie es Luther XIX, 1279 von einer wahrhaft evangelischen Abendmahlsfeier entwirft: „Da tritt vor den Altar unser Pfarrherr ..., der singt öffentlich und deutlich die Ordnung Christi, im Abendmahl eingesetzt, ... und wir, sonderlich so das Sakrament nehmen wollen, knien neben, hinter und um ihn her ..., allesamt rechte heilige Mitpriester, durch Christi Blut geheiligt und durch den Heiligen Geist gesalbt und geweiht in der Taufe. ... Wir lassen unsern Pfarrherrn nicht für sich als für seine Person die Ordnung Christi sprechen, sondern er ist unser aller Mund, und wir alle sprechen sie mit ihm von Herzen. ... Strauchelt er in den Worten oder wird irre und vergißt, ob er die Worte gesprochen habe, so sind wir da, hören zu, halten fest und sind gewiß, daß sie gesprochen sind: darum können wir nicht betrogen werden."

1357) 665, 79 ff. Nachdem Luther in bezug auf die Taufe gesagt hat: „Wenn du ein Kind wolltest mit Wasser taufen und ein Vaterunser oder sonst etwas aus der Schrift und Gottes Wort darüber sprechen, das hieße nicht eine rechte Taufe", fährt er fort: „Gleichwie auch im Sakrament des Altars des Leibes und Blutes Christi, wo der Befehl und Einsetzung nicht gehalten wird, so ist's kein Sakrament. Als wenn einer über Brot und Wein auf dem Altar die zehn Gebote, den Glauben oder sonst etwa einen Spruch und Psalmen läse, oder wiederum, für Brot und Wein etwas anderes nähme, als Gold, Silber, Fleisch, Öl, Wasser, ob er wohl die rechten Worte der Einsetzung Christi hätte, das würde freilich nicht Christi Leib und Blut, und obwohl Gottes Wort da ist und Gottes Kreatur, doch ist's kein Sakrament. Denn seine Ordnung und Befehl ist nicht da, darinnen er Brot und Wein genannt hat, und die Worte: ‚Nehmet, esset, das ist mein Leib: trinket, das ist mein Blut', gesprochen. Summa, du sollst ihm weder Wort noch Kreatur selbst wählen noch bestimmen und nichts überall aus eigenem Vornehmen tun noch lassen, sondern sein Befehl und Ordnung soll dir beide, Wort und Kreatur, setzen, die sollst du ganz und unverrückt halten." (X, 2068.)

streifen. Wenn z. B. gefragt wird, ob es nicht auch ein Abendmahl wäre, wenn Christen sich zur Feier desselben versammelten und dabei bei sich im Herzen dächten, daß sie das von Christo eingesetzte Abendmahl feiern wollten, so liegt die Antwort nahe, daß verständige Leute gar nicht auf den Gedanken kommen, in dieser stummen Weise die Elemente zu „konsekrieren". Selbst die Reformierten protestierten dagegen, daß sie die Abendmahlsworte bei der Abendmahlsfeier ausließen.[1358] Und wenn Meyer versucht hat, seine „lobpreisende Gebetsweihe von Brot und Wein zum heiligen Abendmahl" in die konkrete Wirklichkeit umzusetzen, so hat die Erfahrung ihn gelehrt, daß die „lobpreisende Gebetsweihe" tatsächlich nicht zustande kommen kann, ohne daß wir dabei auf die Worte kommen, mit denen Christus das heilige Abendmahl seiner Kirche eingesetzt und gegeben hat.

Steht es fest, daß nicht die Beschaffenheit des Administrierenden oder der Kommunikanten, sondern die Einsetzung und Ordnung Christi das Abendmahl macht, so ist damit zugleich ausgesagt, daß nicht nur die würdigen, sondern auch die unwürdigen Gäste Christi Leib und Blut empfangen, falls sie an einem Abendmahl teilnehmen, bei dem die Ordnung Christi gehalten wird. Die manducatio indignorum ist außerdem noch ausdrücklich gelehrt, wenn der Apostel von den Unwürdigen sagt, daß sie am Leib und Blut des HErrn schuldig werden.[1359] Luther übertreibt daher nicht, wenn er „alle in einen Kuchen" rechnet, die „nicht glauben wollen, daß des HErrn Brot im Abendmahl sei sein rechter natürlicher Leib, welchen der Gottlose oder Judas ebensowohl empfähet als St. Petrus und alle Heiligen".[1360] Alle, welche die manducatio indignorum leugnen, leugnen eo ipso, daß Christi Leib und Blut durch Christi Einsetzung im Abendmahl sei. Die Reformierten lehren daher, daß auch für die Würdigen Christi Leib und Blut nicht im Abendmahl, sondern im Himmel sei. So wird die manducatio indignorum allerdings zur Testfrage, und Luther bestand mit Recht darauf, daß in der Wittenberger Concordia vom Jahre 1536 dieser Punkt klargestellt wurde.[1361]

1358) Admon. Neost., p. 101; bei Frank III, 131.

1359) 1 Kor. 11, 27.

1360) Konkordienf. 653, 33.

1361) Konkordienf. 649, 16: „Zum andern halten sie, daß die Einsetzung dieses Sakraments, durch Christum geschehen, kräftig sei in der Christenheit, und daß es nicht liege an der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Dieners, so das Sakrament reicht, oder des, der es empfähet. Darum, wie St. Paulus sagt, daß auch die

Aus der Tatsache, daß nur die Einsetzung Christi das Abendmahl zum Abendmahl macht, ergibt sich ferner, daß die Römischen und die Reformierten nicht das von Christo eingesetzte Abendmahl haben, sofern sie eine Handlung vornehmen, die außerhalb der Einsetzung Christi gelegen ist. In bezug auf das römische Abendmahl erklärt die Konkordienformel:[1362] „Wenn das Brot in der papistischen Messe nicht ausgeteilt, sondern aufgeopfert oder eingeschlossen, umgetragen und anzubeten vorgestellt wird, ist es für kein Sakrament zu halten." Über die römische Winkelmesse insonderheit sagt Luther:[1363] „In der Winkelmesse ist nicht allein der Mißbrauch oder Sünde, daß der Priester unwürdig handelt und empfähet, sondern wennschon der Priester heilig und würdig wäre, tamen ipsa substantia institutionis Christi sublata est, die wesentliche Ordnung und Einsetzung Christi nehmen sie weg und machen eine eigene Ordnung. . . . Derhalben niemand glauben kann noch soll, daß da sei Christi Leib und Blut, weil seine Ordnung nicht da ist." — Im Urteil über das reformierte Abendmahl stimmen die lutherischen Lehrer nicht ganz überein. Fecht, Dannhauer und andere urteilen,[1364] daß die Reformierten das von Christo eingesetzte Abendmahl haben, also auch Christi Leib und Blut austeilen und empfangen. Sie begründen ihr Urteil damit, daß die reformierten Gemeinschaften die Abendmahlsworte festhalten, wenn sie auch den Worten einen andern Sinn unterlegen. Die meisten alten lutherischen Lehrer halten dafür, daß das reformierte Abendmahl eine außerhalb der Ordnung Christi gelegene Handlung und darum kein Abendmahl sei. Wir werden uns diesem Urteil anschließen müssen. Weil die Reformierten öffentlich erklären, daß sie das Abendmahl mit der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi nicht zu feiern gedenken, sondern ein solches Abendmahl für einen Greuel erklären, so feiern sie auch nicht das von Christo seiner Kirche gegebene Abendmahl. Die reformierte Lehre vom Abendmahl ist eine tatsächliche Lossagung von den Abendmahlsworten Christi. So haben sie zu ihrem Abendmahl kein Wort Gottes; denn ein Abendmahl, bei

Unwürdigen das Sakrament genießen, also halten sie, daß auch den Unwürdigen wahrhaftig dargereicht werde der Leib und das Blut Christi, und die Unwürdigen wahrhaftig dasselbige empfahen, so man des HErrn Christi Einsetzung und Befehl hält. Aber solche empfahen's zum Gericht, wie St. Paulus sagt; denn sie mißbrauchen des heiligen Sakraments, weil sie es ohne wahre Buße und ohne Glauben empfahen."

1362) M. 665, 87. 1363) St. L. XIX, 1265.

1364) Vgl. Lehre und Wehre 1875, S. 119 ff.

welchem Brot und Wein als Symbol des abwesenden Leibes und Blutes Christi ausgeteilt und empfangen werden, hat Christus nicht eingesetzt. Es ist an das Analogon der unitarischen Taufe zu erinnern. Sowenig die Unitarier die christliche Taufe erteilen, weil sie sich öffentlich von Vater, Sohn und Heiligem Geist als dem einen, wahren Gott lossagen, wenn sie auch die Worte noch beibehalten, so wenig verwalten die Reformierten das christliche Abendmahl, weil sie sich öffentlich von dem Sinn der Abendmahlsworte Christi lossagen, wenn sie auch die Worte dem äußeren Schall nach gebrauchen. Luther schreibt — und diese Worte sind auch in die Konkordienformel aufgenommen worden[1365] —: „Ich bekenne das Sakrament des Altars, daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brot und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfahen, nicht glaubten oder sonst mißbrauchten. Denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung. Es wäre denn, daß sie zuvor Gottes Wort und Ordnung ändern und anders deuten,[1366] wie die jetzigen Sakramentsfeinde tun, welche freilich eitel Brot und Wein haben; denn sie haben auch die Worte und eingesetzte Ordnung Gottes nicht, sondern dieselbigen nach ihrem eigenen Dünkel verkehret und verändert." Der Einwand, daß wir dann auch die reformierte Taufe leugnen müßten,[1367] ist nicht zutreffend, weil die Reformierten sich wohl von dem Sinn der Abendmahlsworte, aber nicht von dem Sinn der Taufworte lossagen. Der reformierte Irrtum bei der Taufe geht nur auf die Frucht, nicht auf das Wesen der Taufe.[1368]

1365) 653, 32.

1366) Richtig bemerkt Frank (III, 66) zu dem „anders deuten", daß es nicht „in selbständiger Weise einen andern Fall bezeichnet", sondern epexegetisch zu „Gottes Wort und Ordnung ändern" hinzugefügt ist.

1367) So Fecht und Dannhauer. Die Belege L. u. W. 1875, S. 180. Vgl. auch Frank III, 145 f.

1368) Walther, Pastorale, S. 181: „Zwar wird die Verwaltung des heiligen Abendmahls weder durch die Unwürdigkeit noch durch den Unglauben noch durch die falsche Intention des Administrierenden ungültig und unkräftig; diejenigen falschen Lehrer jedoch, welche mit Zustimmung ihrer Gemeinden die Worte der Einsetzung öffentlich verkehren und denselben einen Sinn unterlegen, nach welchem im heiligen Abendmahl der Leib und das Blut des HErrn nicht wirklich gegenwärtig sei, ausgeteilt und genommen werde, die also wohl den Laut der Worte behalten, aus denselben aber das, was sie zu Gottes Wort macht, nämlich den göttlichen Sinn, herausnehmen und somit, wie z. B. die Zwinglianer und Calvinisten, das Wesen des heiligen Abendmahls (wie die Antitrinitarier

Es sollte noch hinzugefügt werden, daß die Konkordienformel ganz bestimmt die Meinung abweist, als ob schon durch die Konsekration das Abendmahl verwirklicht werde. Johann Saliger, Pastor in Lübeck und Rostock, hatte hartnäckig die Ansicht verfochten, daß schon ante usum, also vor der Austeilung und dem Empfang, die unio sacramentalis stattfinde.[1369] Dagegen sagt die Konkordienformel:[1370] „Dieser Segen oder die Erzählung der Worte der Einsetzung Christi, wie die von Christo geordnet, gehalten wird (als wenn man das gesegnete Brot nicht austeilt, empfängt und genießt, sondern einschließt, aufopfert oder umträgt), macht allein kein Sakrament, sondern es muß der Befehl Christi: Das tut, welches die ganze Aktion oder Verrichtung dieses Sakraments, daß man in einer christlichen Zusammenkunft Brot und Wein nehme, segne, austeile, empfange, esse, trinke und des HErrn Tod dabei verkündige, zusammenfaßt, unzertrennt und unverrückt gehalten werden, wie uns auch St. Paulus die ganze Aktion des Brotbrechens oder Austeilens und Empfangens vor Augen stellt 1 Kor. 10.“ Gegen die Behauptung Bellarmins, Christus habe schon vor dem Akt des Essens die Worte: „Das ist mein Leib“ gesprochen, und deshalb sei auch schon vor dem Empfang das Sakrament durch die Konsekration vollständig (confectum), sagt Quenstedt treffend: „Christus spricht nicht absolut von dem konsekrierten Brote, daß es sein Leib sei, sondern von dem zum Essen gebrochenen und gegebenen Brote. Denn erst sprach er: ‚Nehmet und esset‘, hierauf sagte er: ‚Das ist mein Leib.‘“[1371]

---

das Wesen der Taufe) leugnen und aufheben — diese feiern, auch wenn sie angeblich die Konsekration beibehalten, nicht des HErrn Abendmahl und teilen nur Brot und Wein aus.“

1369) Über Saliger s. Walther, Pastorale, S. 175, Anm. Nicht nur verhandelte eine Kommission erfolglos mit Saliger, sondern dieser brachte die Sache auch auf die Kanzel. Ausführlicher wird über den Handel mit Saliger berichtet bei Frank III, 146 ff.

1370) M. 665, 82.

1371) II, 1268. Walther zitiert (Pastorale, S. 175) aus Ägidius Hunnius, Art. s. Loc. de sacramentis. 1590, p. 712 sq.: „Wie das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi erst im Akte des Essens ist und nicht eher, so wird auch das Brot erst dann sakramentlich mit dem Leibe vereinigt, wenn jene Gemeinschaft und jenes Nehmen geschieht. Denn trüge es sich zu, daß nach Rezitation der Worte der Einsetzung durch den Diener und nach Erfolg der sogenannten Konsekration eine Feuersbrunst oder ein anderer Tumult entstünde, ehe jemand zum Tisch des HErrn gekommen wäre, und so durch diesen Zufall die heilige

8. Der Zweck des heiligen Abendmahls.

(Finis cuius coenae sacrae.)

Daß der Zweck des Abendmahls die Vergebung der Sünden sei, mußte schon in anderer Verbindung wiederholt und ausführlich dargelegt werden, sonderlich unter dem Abschnitt: „Alle Gnadenmittel haben denselben Zweck und dieselbe Wirkung“ [1372]) und unter dem Abschnitt: „Das Verhältnis des Abendmahls zu den andern Gnadenmitteln.“ [1373]) Wir sahen auch bereits, daß diese Zweckbestimmung des Abendmahls nicht durch Ableitung aus andern Schriftstellen oder durch theologische Konstruktion gewonnen wird, sondern völlig klar in den Abendmahlsworten selbst zum Ausdruck kommt. Wenn Christus zu den Worten: „Das ist mein Leib“ hinzusetzt: „der für euch gegeben wird“ und ebenso zu den Worten: „Das ist mein Blut“ hinzufügt: „das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden“, so wollte er beim ersten Abendmahl in seinen Jüngern und bei allen nachfolgenden Wiederholungen des Abendmahls bis an den Jüngsten Tag in allen Kommunikanten die Vorstellung hervorrufen, daß sie durch den Versöhnungstod Christi einen gnädigen Gott, das ist, die Vergebung der Sünden, haben. Jedes andere Verständnis der Abendmahlsworte ist schlechthin ausgeschlossen. Ebenso sahen wir, daß in der vielumstrittenen Schriftstelle: „Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut“ der finis cuius des Abendmahls direkt zum Ausdruck kommt, weil „das Neue Testament“ nach der Erklärung der Schrift nichts anderes als die Vergebung der Sünden ist. So halten wir fest: Das Abendmahl gibt Vergebung der Sünden, und zwar keine andere Vergebung der Sünden als das Wort des Evangeliums und die Taufe. Dem Abendmahl eigentümlich ist aber ein wunderbarer Nebenumstand, der sich bei den andern Gnadenmitteln nicht findet. Im Abendmahl bestätigt und versiegelt Christus die Zusage der Vergebung der Sünden durch Darreichung seines Leibes, der für uns in den Tod gegeben ist, und durch Darreichung seines Blutes, das für uns zur Vergebung der Sünden vergossen ist. Im Abendmahl wird die Vergebung der Sünden verbrieft und versiegelt

---

Handlung verhindert würde, so fragt sich's, ob kraft der geschehenen Rezitation der Leib Christi auf eine geheime Weise mit dem Brot vereinigt sei, auch außerhalb des Gebrauchs des Brotes, der im Essen besteht und unvermutet verhindert wurde. Hier würde gewiß jeder Verständige lieber verneinend als bejahend antworten.“

1372) S. 127 ff.

1373) S. 343 f.

durch Darreichung des Lösegeldes, wodurch sie erworben ist. Darum bricht Luther in den folgenden Lobpreis des Abendmahls aus:[1374] „Ich hab's ja von Herzen lieb, das liebe, selige Abendmahl meines HErrn JEsu Christi, darin er mir seinen Leib und Blut, auch leiblich, in meinen leiblichen Mund, zu essen und zu trinken gibt mit so überaus süßen, freundlichen Worten: Für euch gegeben, für euch vergossen."

Bekanntlich wurde von Anfang an gegen Luther die Beschuldigung erhoben, daß er die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl so in den Vordergrund schiebe, daß er darüber den „geistlichen Genuß" des Versöhnungstodes Christi, also die Vergebung der Sünden, vergesse. Dies gehörte zu den vielgestaltigen Verkehrungen des status controversiae, wodurch es Carlstadt, Zwingli, Ökolampad und Genossen gelungen ist, auch Christen in bezug auf Luthers Lehre zu täuschen und so die Kirche der Reformation zu zertrennen. Adolf Harnack und andere haben die unwahre Beschuldigung wiederholt.[1375] Luther hat allerdings mit großer Entschiedenheit an der Realpräsenz festgehalten, weil sie in der Schrift gelehrt ist und das Weichen vom Schriftwort an einer Stelle prinzipiell und konsequenterweise das ganze Schriftwort wankend macht. Trotzdem bleibt Luther die Realpräsenz lediglich Mittel zum Zweck, nämlich Mittel der Darreichung und Versicherung der Vergebung der Sünden, und zwar durch die beigefügten Worte Christi: „für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden". Nachdem Luther im Großen Katechismus „das erste Stück, so das Wesen dieses Sakraments belangt", nämlich die Realpräsenz, aus der Schrift bewiesen hat, sagt er von dem Zweck, „darum endlich das Sakrament eingesetzt ist", nämlich von der Darreichung der Vergebung der Sünden: „welches auch das Nötigste darin ist, daß man wisse, was wir da suchen und holen sollen".[1376] Luther setzt die Realpräsenz keineswegs „an die Stelle der sola fides",[1377] sondern er läßt die Realpräsenz die von Christo intendierte Stütze für die sola fides bleiben. Das Abendmahl ist ihm „eine Speise der Seele"; „es ist gegeben zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke".[1378] Der „Glaube" aber, von dem Luther hier redet, ist ihm nichts anderes als der Glaube an die Vergebung der Sünden. Das Abendmahl fällt Luther unter den

1374) St. L. XIX, 1292.
1375) Dogmengesch., Grundriß4, S. 433.
1376) M. 502, 20 ff.
1377) Gegen Harnack a. a. O.
1378) Gr. Katech. M. 502, 23 ff.

Begriff der „*distributio* meriti Christi".[1379] Ja, Luther schärft immer wieder ein, daß auch Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht helfe, sondern nur schade, es sei denn, daß im Herzen der Glaube an die Worte vorhanden ist: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden." Und weil die Reformierten nicht aufhörten, den status controversiae zu verschieben, und von einem *carnalis* esus des Sakraments auf seiten der Lutheraner redeten,[1380] auch nach dem Vorgang von Zwingli und Ökolampad fortfuhren, den Lutheranern Appetit auf „Menschenfleisch" zuzuschreiben,[1381] so wiederholt auch die Konkordienformel die Lehre Luthers, daß „ohne geistliche Nießung auch das sakramentliche oder mündliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich ist".[1382] Die Konkordienformel läßt Christum über den Zweck des Abendmahls sagen: „dadurch ich dies mein Testament und neuen Bund, nämlich die Vergebung der Sünden, mit euch Menschen aufrichte, versiegele und bekräftige".[1383]

Wollen wir den finis cuius des Abendmahls möglichst scharf formulieren, so müssen wir etwa sagen: Die Realpräsenz ist freilich notwendige Voraussetzung für den heilsamen Gebrauch des Abendmahls. Alle, die die Realpräsenz nicht glauben, sollen das Abendmahl nicht gebrauchen, weil sie den Leib des HErrn nicht unterscheiden.[1384] Aber nicht der Glaube, sofern er die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl glaubt, macht den Gebrauch des Abendmahls heilsam, sondern der Glaube, sofern er die Worte „für euch gegeben und vergossen", das ist, die Vergebung

---

1379) Luther (XX, 925): „Der blinde, tolle Geist weiß nicht, daß meritum Christi und *distributio* meriti zwei Dinge sind, und mengt's ineinander. Christus hat einmal der Sünden Vergebung am Kreuze verdient und uns erworben; aber dieselbige teilt er aus, wo er ist, alle Stunde und an allen Orten, wie Lukas schreibt, Kap. 24, 46 f.: ‚Also stehet's geschrieben, daß Christus mußte leiden und am dritten Tage auferstehen' (da steht sein Verdienst) ‚und in seinem Namen predigen lassen Buße und Vergebung der Sünden' (da geht seines Verdiensts Austeilung). Darum sagen wir, im Abendmahl sei Vergebung der Sünden, nicht des Essens halben, oder daß Christus daselbst der Sünden Vergebung verdiene oder erwerbe, sondern des Worts halben, dadurch er solche erworbene Vergebung unter uns austeilt und spricht: ‚Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird.' Hier hörst du, daß wir den Leib, als für uns gegeben, essen, und solches hören und glauben im Essen; darum wird Vergebung der Sünden da ausgeteilt, die am Kreuz doch erlangt ist."

1380) So Calvin, Inst. IV, 17, 25.

1381) Bezas *κρεωφαγία*, S. 383, Note 1256.

1382) M. 660, 61. 1383) M. 658, 53. 1384) 1 Kor. 11, 29.

der Sünden durch das Abendmahl, glaubt. Es ist hier wie z. B. in der Christologie. Der Glaube, daß Christus wahrer Gott und Mensch ist, ist notwendige Voraussetzung für den seligmachenden Glauben an Christum.[1385] Aber nicht der Glaube, sofern er die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi glaubt, macht selig. Diesen Glauben haben auch die Teufel.[1386] Selig macht allein der Glaube, sofern er die Vergebung der Sünden glaubt, die Christus, wahrer Gott und Mensch, ihm erworben hat und im Wort des Evangeliums und in den Sakramenten zugesagt ist. Alle, welche die Vergebung der Sünden als den ersten und vornehmsten Endzweck des Abendmahls leugnen, machen Christi Abendmahl praktisch wertlos, einerlei, was sie vom Wesen des Abendmahls glauben oder nicht glauben.

Mit dieser Antithese haben wir uns jetzt noch zu beschäftigen. Die Vergebung der Sünden als finis cuius des Abendmahls leugnen die Römischen. Das Tridentinum spricht das Anathema über alle aus, die als Hauptzweck des Abendmahls die Vergebung der Sünden (remissio peccatorum) bezeichnen.[1387] Carlstadt suchte die Christen zu belehren: „Das ist ein gemeiner und greulicher Schade, daß unsere Christen Vergebung der Sünden im Sakrament suchen.“[1388] Ebenso ermahnt Zwingli, man solle zwar das Abendmahl als ein „Gedächtnis“ (commemoratio) des Todes Christi begehen, aber sich dabei vor dem Gedanken hüten, daß im Abendmahl die Vergebung der Sünden dargeboten werde.[1389] Denselben Unterricht erteilt Calvin. Der Consensus Tigurinus warnt vor dem Gedanken, „als ob das sichtbare Zeichen, während es dargeboten wird, in demselben Augenblick auch die Gnade Gottes herbeibrächte“.[1390]

Diese Mahnungen, das Abendmahl ja nicht als eine Darbietung der von Christo erworbenen Vergebung der Sünden anzusehen, stimmen freilich mit Zwinglis und Calvins Lehre. Weil beide lehren,

---

1385) Matth. 16, 13 ff. 1386) Matth. 8, 29.

1387) Das Zitat ist abgedruckt S. 396, Note 1282.

1388) Vom widerchristl. Mißbrauch usw. St. L. XX, 94.

1389) Opp. III, 258: Coena dominica, ut eam Paulus appellat, mortis Christi commemoratio est, *non peccatorum remissio.* Ebenso in Fidei Ratio, Niemeyer, p. 29 sq.: Si remissionem peccatorum [efficiat], ut una pars perhibet, ergo discipuli adepti sunt remissionem peccatorum in coena, frustra igitur Christus est mortuus.

1390) Niemeyer, p. 195: Acsi vis [illegible] medium profertur, eodem secum momento Dei g[illegible]

daß Gottes Gnade in Christo gar nicht für alle Menschen, sondern nur für die Erwählten vorhanden sei,[1391] so kann auch das Abendmahl nicht die Darbietung einer Gnade sein, die *alle* Kommunikanten durch den Glauben ergreifen könnten. Aber nach Zwinglis und Calvins Lehre ist auch für die *Erwählten* keine Vergebung der Sünden im *Abendmahl*, da nach beider Lehre die seligmachende Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung an den Erwählten *unmittelbar*, in *geheimer* Wirkung des Heiligen Geistes, nicht *durch* die Gnadenmittel, sich vollzieht.[1392] Der Gnadenmittelcharakter, wie des Wortes des Evangeliums und der Taufe, so auch des Abendmahls, hat stets zur *Voraussetzung*, daß Christus *allen* Menschen Gnade erworben hat, und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes sich nicht ohne die Gnadenmittel und neben denselben, sondern *durch* die Gnadenmittel vollzieht. Wir haben daher die folgende Sachlage: Selbst wenn die zwinglisch-calvinisch Reformierten schriftgemäß vom *Wesen* des Abendmahls lehren würden, nämlich die Realpräsenz des Leibes Christi, der in den Tod gegeben ist, und die Realpräsenz des Blutes, das zur Vergebung der Sünden vergossen ist, so hätte das nicht den geringsten praktischen Wert, solange sie die gratia *universalis* und die *durch* die Gnadenmittel sich vollziehende Wirksamkeit des Heiligen Geistes leugnen. Aber *nennen* nicht Zwingli und Calvin trotz ihrer Leugnung der allgemeinen Gnade an Hunderten von Stellen gerade auch das *Abendmahl* ein *Zeichen*, *Wahrzeichen*, *Unterpfand* (signum, tessera, pignus) der durch Christi Tod am Kreuz erworbenen Gnade und Wohltaten Christi? Freilich reden sie so.[1393] Aber sie haben kein Recht zu solcher Rede, solange sie an der gratia particularis festhalten. Ist Christi Leib nicht für *alle* gegeben, so weist auch das *Zeichen* des Leibes Christi im Abendmahl nicht

---

1391) Calvin, Inst. III, 24, 12. 15. Hodge, *Syst. Theol.*, II, 323.

1392) Zwinglis Fidei Ratio; bei Niemeyer, p. 24—26. Calvin, Inst. IV, 14, 17. Consensus Tig., Kap. XVII. Hodge, *Syst. Theol.*, II, 684: "Efficacious grace acts immediately."

1393) *Calvin*, Inst. IV, 14, 17; 17, 1. 11. Im Kommentar zu 1 Kor. 11, 24: Coena *speculum* est, quod Christum crucifixum nobis *repraesentat*. Im Consensus Tigurinus heißt es (Niemeyer, p. 193): Hic unus inter alios praecipuus (finis Sacramentorum), ut per ea nobis gratiam suam *testetur* Deus, *repraesentet* atque *obsignet*. In der Expositio zum Cons. Tigur. glaubt Calvin sogar sagen zu dürfen: Facessat igitur putida illa calumnia, theatricam fore pompam, nisi re ipsa praestet Dominus, quod *signo* ostendit. Neque enim dicimus quidquam *ostendi*, quod non vere detur. (Niemeyer, p. 213.)

alle Teilnehmer am Abendmahl und darum keinen derselben auf die durch Christi Tod am Kreuz erworbene Gnade hin. Soll sich der Glaube des einzelnen an „das Zeichen" halten, so muß das Zeichen notwendig allen gelten. Gilt das Zeichen nicht allen, so ist das Zeichen für den einzelnen eine Stütze nicht für den Glauben, sondern für den Zweifel. Zwingli und Calvin weisen freilich auf „den geistlichen Genuß" des Leibes und Blutes Christi als auf die starke Seite der reformierten Abendmahlslehre hin. Die Lutheraner sollen angeblich durch die Lehre von der manducatio oralis den geistlichen Genuß, der sich durch den Glauben vollzieht, in den Hintergrund drängen, ja unmöglich machen. Aber es liegt auf der Hand, daß Zwingli, Calvin und alle, die ihnen folgen, ihrerseits jeden geistlichen Genuß völlig unmöglich machen, solange sie leugnen, daß Christi Leib für alle Menschen ohne Ausnahme gegeben sei. Dieselbe völlige Zerstörung des „geistlichen Genusses", der sich durch den Glauben vollzieht, folgt auch aus der reformierten Lehre von einer geheimen, unmittelbaren Geisteswirkung. Erstlich hat der Glaube, durch den der geistliche Genuß sich vermittelt, nicht geheime Wirkungen des Heiligen Geistes im menschlichen Herzen zum Objekt. Objekt des Glaubens, sofern er zum Kinde Gottes macht, ist die gnädige Gesinnung in Gott, die Christus durch seinen Versöhnungstod bewirkt hat und in Wort und Sakrament den Menschen entgegenträgt oder darbietet. Wer geheime Wirkungen im Herzen des Menschen zum Objekt des Glaubens machen will, der lehrt die römische gratia infusa, nicht die christliche seligmachende Gnade, die immer nur gratuitus Dei *favor* propter Christum ist. Zum andern gibt es solche geheime unmittelbare Wirkungen des Heiligen Geistes überhaupt nicht. Was dafür ausgegeben wird, ist man-made. Und der Glaube, welcher sich darauf gründet, ist ebenfalls vom Menschen selbst produzierte Gefühlsstimmung, die mit Unrecht auf das Konto des Heiligen Geistes gesetzt wird. Das ist so gewiß wahr, so gewiß alle uns Menschen verheißene Offenbarung und Wirkung des Heiligen Geistes sich durch die Gnadenmittel vollzieht. Die zwinglisch-calvinisch Reformierten haben ferner kein Recht, in Verbindung mit dem Abendmahl von einem „Gedächtnismahl" des Todes Christi zu reden. Ein Gedächtnismahl des Versöhnungstodes Christi haben im Abendmahl nur diejenigen, welche die Schriftlehre festhalten, daß Christus für die ganze Menschheit gestorben ist. Alle, welche die gratia particularis lehren, haben im Abendmahl nicht ein Gedächtnismahl, sondern ein Zweifelsmahl. Gesetzt den Fall, ein irdischer Gastgeber würde hundert Gäste zu einem Mahl einladen, aber dabei

erklären, daß nur zwanzig,[1394] ihm allein bekannte Erwählte zum tatsächlichen Genuß des Mahles kommen sollten, so würden die Herzen der ganzen geladenen Gesellschaft mit Zweifel erfüllt werden. Dieselbe Stimmung muß in allen Teilnehmern an dem reformierten „Gedächtnismahl“ Platz greifen, solange sie an dem Irrtum festhalten, daß Christi Tod nicht allen, sondern nur den Erwählten gelte. Endlich haben die Reformierten auch kein Recht auf den Ausdruck, in dem sie schließlich sämtlich übereinkommen, nämlich auf den Ausdruck, daß Brot und Wein im Abendmahl „Symbole“ des Leibes und Blutes Christi seien. Das Symbol reicht nicht weiter als die symbolisierte Sache. Ist nun der Leib Christi nicht für alle dahingegeben, so können Brot und Wein auch nicht allen Teilnehmern am Abendmahl Symbole des Leibes und Blutes Christi sein. So bricht Zwinglis und Calvins Abendmahlslehre in sich selbst zusammen, sowohl wenn wir darauf sehen, was sie für das Wesen des Abendmahls ausgeben, nämlich daß Brot und Wein Symbole des Leibes und Blutes Christi seien, als auch wenn wir ins Auge fassen, was sie in bezug auf die Frucht und Wirkung des Abendmahls noch festhalten wollen, nämlich daß Brot und Wein Zeichen, Symbole usw. der Gnade Gottes, ein Gedächtnismahl des Todes Christi seien und so den geistlichen Genuß des Sühnetodes Christi durch den Glauben vermittelten.

Daß die Römischen die Vergebung der Sünden mit einem Anathema aus dem Abendmahl entfernen, haben wir bereits mit einem Zitat aus dem Tridentinum belegt. Die energische Entfernung der Vergebung der Sünden aus dem Abendmahl ist vom römischen Standpunkt aus völlig verständlich, weil das Reich des Papstes auf der Ungewißheit der Vergebung der Sünden beruht. Die Extrabemühung mit dem Anathema ist aber insofern unnötig, als die Ungewißheit der Gnade sich von selbst aus der römischen Lehre ergibt, daß die vom Priester ausgesprochene Absolution auf die Reue, die vollständige Erzählung aller Todsünden mit allen Nebenumständen, auf die Genugtuung durch Werke und außerdem noch auf die Absolutionsintention des Priesters gegründet ist.[1395] Durch diese und andere Bedingungen ist jede Gewißheit der gratia sacramentalis ausgeschlossen.

Ebenso wirkungsvoll entfernen alle arminianischen Reformierten und alle synergistischen Lutheraner den

1394) Dies Verhältnis setzt Calvin, Inst. III, 24, 12.
1395) Trident., Sess. XIV, c. 3—6. 8, can. 4—10.

finis cuius, das ist, die Vergebung der Sünden, aus dem Abendmahl. Hängt die Erlangung der Gnade von einer Mitwirkung, einer geringeren Schuld, einem rechten Verhalten des Menschen, einer menschlichen Selbstbestimmung usw. ab, so wird dadurch zwischen den Menschen und der im Abendmahl dargebotenen Gnade eine unübersteigliche Kluft befestigt. Das Abendmahl teilt die Eigenschaft der andern Gnadenmittel. Es ist nur dann Gnadenmittel und einem in der Erkenntnis seiner Verdammungswürdigkeit stehenden Menschen nütze, wenn die Darreichung der Vergebung der Sünden durch keinerlei menschliche Leistung, Würdigkeit, geringere Schuld usw. bedingt ist. Es gilt daher in bezug auf den Zweck des Abendmahls, gegen die Römischen, die calvinistischen und arminianischen Reformierten, auch gegen alle Synergisten festzuhalten: So gewiß Christus zu den Worten: „Das ist mein Leib" hinzusetzt: „der für euch gegeben wird", und zu den Worten: „Das ist mein Blut" hinzusetzt: „das für euch vergossen wird", so gewiß ist die Darreichung, Zusicherung und Versiegelung der freien und vollen Vergebung der Sünden der eigentliche und nächste Zweck des heiligen Abendmahls. Luther: „Welches auch das Nötigste darin ist, daß man wisse, was wir da suchen und holen sollen."

Alle andern Wirkungen des Abendmahls sind der Darbietung der Vergebung der Sünden nicht koordiniert, sondern subordiniert. Als Wirkungen des Abendmahls werden mit Recht genannt: die Stärkung des Glaubens, die Vereinigung mit Christo, die Vereinigung mit dem geistlichen Leibe Christi, der Kirche, die Förderung der Heiligung, die Entzündung der Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Mehrung der Geduld und der Hoffnung des ewigen Lebens. Aber alle diese Wirkungen beruhen nicht bloß teilweise, sondern ganz auf der Tatsache, daß das Abendmahl Mittel der Sündenvergebung ist. Der christliche Glaube ist ja seinem Wesen nach der Glaube an die durch Christi stellvertretende Genugtuung vorhandene Vergebung der Sünden. Daher kann auch der christliche Glaube nur in der Weise gestärkt werden, daß sein Objekt, durch das er entsteht und besteht, nämlich die Zusage der Vergebung der Sünden, durch die von Gott geordneten Gnadenmittel ihm gegenübertritt. Es gibt auch keine andere Gemeinschaft mit Christo als die, welche durch den Glauben an die von ihm erworbene Vergebung der Sünden vermittelt wird. Alle, die dafür mit Rom und mit Zwingli und Calvin eine gratia infusa substituieren wollen, fallen unter das Urteil: „Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden

wollt, und seid von der Gnade gefallen.“ [1396] Es gibt auch keine andere Gemeinschaft mit dem geistlichen Leibe Christi, der Kirche, als die, welche durch den Glauben an das Evangelium von der Vergebung der Sünden um Christi willen sowohl erstmalig bewirkt als auch fortdauernd erhalten wird. Alle, welche andere Verbindungsmittel mit der Kirche suchen, verlieren dadurch, wie die Gemeinschaft mit Christo, so auch die Gemeinschaft mit seinem geistlichen Leibe, der Kirche. Es gibt auch kein anderes Mittel, christliche Heiligung zu bewirken, als den Glauben an die Barmherzigkeit Gottes, nach welcher Gott uns um Christi willen die Sünden vergibt. Wie der Apostel schreibt: „Ich ermahne euch durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber begebet zum Opfer“ usw.[1397] Es gibt auch kein anderes Mittel, die Liebe zu Gott und dem Nächsten in einem Menschenherzen zu entfachen und zu stärken, als den Glauben an die Liebe, mit der Gott uns geliebt hat, daß er uns Unwürdigen allein um Christi satisfactio vicaria willen die Sünden vergibt. „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns erst geliebet!“ [1398] und: „Hat uns Gott also geliebet, so sollen wir uns auch untereinander lieben.“ [1399] Ebenso setzt Paulus die freudige Hoffnung des ewigen Lebens und die Geduld unter dem Kreuz lediglich in Abfolge zu der Rechtfertigung, das ist, der Vergebung der Sünden, aus dem Glauben (*δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως κτλ.*).[1400] Weil nun im Abendmahl die göttliche Vergebung der Sünden, durch Leib und Blut Christi versiegelt, also in besonders eindringlicher und tröstlicher Weise dargeboten wird, so geschieht es, daß dem Abendmahl die genannten geistlichen Wirkungen in besonderem Maße eigen sind. Alle, welche mit Rom, Zwingli, Calvin und neueren Theologen das Abendmahl nicht primo loco Sündenvergebungsmittel sein lassen, machen tatsächlich sämtliche Wirkungen des Abendmahls unmöglich. Sie machen, sofern sie konsequent bleiben, aus dem Abendmahl ein menschliches Werk, das sie von der Gnade Gottes in Christo scheidet.

9. Wer zum heiligen Abendmahl zuzulassen sei.

(Finis cui coenae sacrae.)

Christliche Gemeinden, beziehungsweise deren öffentliche Diener, sind nicht Herren des Sakraments, sondern nur Verwalter desselben. Sie haben sich daher bei der Verwaltung des Sakraments, das nicht ihre, sondern Christi Stiftung ist, nach Christi Instruktion zu

1396) Gal. 5, 4. 1397) Röm. 12. 1, 1398) 1 Joh. 4, 19.
1399) 1 Joh. 4, 11. 1400) Röm. 5, 1 ff.

richten. Ihnen ist einerseits nicht sogenannte "open communion" erlaubt, andererseits haben sie sich wohl vorzusehen, daß sie das Sakrament nicht solchen Christen verweigern, für die es von Christo bestimmt ist. Mit Recht behandeln Gerhard und Calov den finis cui oder das obiectum des Abendmahls auch in der Dogmatik.[1401]

Was zunächst "open communion" betrifft, so wird sie bekanntlich nicht nur in reformierten, sondern auch in lutherisch sich nennenden Gemeinschaften befürwortet und geübt.[1402] Aber eine christliche Gemeinde hat wohl zu bedenken, daß das heilige Abendmahl nicht für alle Menschen, sondern nur für Christen bestimmt ist. Das ist der Unterschied zwischen der Predigt des Evangeliums und dem Abendmahl. Die Predigt des Evangeliums soll über alle Menschen, Gläubige und Ungläubige, gehen. Das Abendmahl aber ist nur für den Teil der Menschen bestimmt, die bereits zum Glauben an Christum gekommen sind. Dies sehen wir schon an dem normativen Beispiel Christi. Das Evangelium hat Christus dem ganzen jüdischen Volk gepredigt und ist zu dem Zweck von Ort zu Ort gegangen,[1403] das erste Abendmahl aber hat er im geschlossenen Kreise, nur mit seinen Jüngern, gefeiert.[1404] Auch die apostolische Kirche praktizierte nicht "open", sondern "closed communion".[1405] Luther sagt:[1406] „Also hat Christus getan: die Predigt hat er lassen in den Haufen gehen über jedermann, wie hernach auch die Apostel, daß es alle gehört haben, Gläubige und Ungläubige; wer es erwischte, der erwischte es. Also müssen wir auch tun. Aber das Sakrament soll man nicht unter die Leute in den Haufen werfen. Wenn ich das Evangelium predige, weiß ich nicht, wen es trifft; hier aber soll ich es dafürhalten, daß es den getroffen habe, welcher zum Sakrament kommt; da muß ich es nicht in Zweifel schlagen, sondern gewiß sein,[1407] daß der, dem ich das Sakrament gebe, das Evangelium gefaßt habe und rechtschaffen glaube."[1408]

1401) Vgl. Gerhard, L. de coena s., § 221 sqq.; Calov, Syst. IX, 195 sqq.

1402) Vgl. über amerikanisch-lutherische Kreise A. L. Gräbner in L. u. W. 1888, S. 257 ff. 302 ff.: „Zur Geschichte der vier Punkte." RE.3 I, 68.

1403) Matth. 9, 35 ff. 1404) Luk. 22, 11. 14; Matth. 26, 18. 20.

1405) 1 Kor. 11, 20; 10, 17. 1406) St. L. XI, 616.

1407) Nämlich soweit ein Mensch dies von einem andern aus dessen Worten und Werken wissen kann.

1408) Walther, Pastorale, S. 144: „Es ist mit dem Abendmahl ganz anders bewandt als mit der Predigt des göttlichen Wortes. Das Wort nämlich ist nicht nur dazu gegeben, einen Gläubigen im Glauben zu erhalten, sondern auch den Menschen erst aus seinem Sündenschlaf zu erwecken, ihn zur Erkenntnis

seiner Sünden und zum Glauben zu bringen; ja, ohne das Wort ist dies alles unmöglich. Von der Predigt des Wortes Gottes kann und darf daher niemand zurückgewiesen werden; denn das hieße ihm die einzige Tür der Gnade verschließen. Nicht so verhält es sich mit dem heiligen Abendmahl: durch dasselbe soll ein Mensch nicht erst zur Buße und zum Glauben gebracht, sondern darin gestärkt werden; durch dasselbe soll ein Mensch nicht erst Gnade erlangen und ein Christ werden, sondern die durch das Wort erlangte Gnade soll ihm dadurch versiegelt und er im Christentum erhalten, bewahrt und gefördert werden; durch diese Speise soll ein Mensch nicht erst zum Leben aus Gott erweckt, sondern, wenn er bereits geistlich lebendig ist, genährt und erquickt werden. Wer daher das heilige Abendmahl würdig und zu seinem Heile genießen will, der muß schon vorher zur Buße und zum Glauben gekommen sein, der muß schon vorher Gnade erlangt haben und ein wahrer Christ geworden sein. Das heilige Abendmahl genießen, ist an und für sich nichts Gutes; es kommt vielmehr darauf an, wie man es genießt. Es wirkt nicht ex opere operato. Es ist nicht einer Arznei gleich, die man nur einnehmen darf, daß sie wirke; es ist vielmehr eine Schatzkammer, deren Schätze allein durch die Hand des Glaubens genommen, erfaßt und festgehalten werden können. Wer keinen Glauben hat, genießt zwar auch das wirkliche und ganze Sakrament; er genießt nämlich nicht bloß Brot und Wein, sondern in, mit und unter diesen Elementen den Leib und das Blut JEsu Christi als ein köstliches Unterpfand der Gnade und Vergebung wirklich und wahrhaftig mit seinem Munde; aber von dem darin liegenden Segen für das Heil seiner Seele geht er leer aus; denn was kann ein noch so köstliches und wertvolles Pfand einem Menschen helfen, und wie kann es ihm zur Versicherung einer Sache dienen, wenn er nicht glaubt, daß es ein so köstliches und wertvolles Pfand sei? Doch wer das heilige Abendmahl ohne den rechten Glauben und daher unwürdig genießt, der wird nicht nur der darin liegenden Gnade nicht teilhaftig, sondern er findet darin anstatt der Gnade Zorn, anstatt des Lebens Tod, anstatt des Segens Fluch; er wird, wie St. Paulus schreibt, ‚schuldig an dem Leibe und Blute des HErrn; er isset und trinket ihm selber das Gericht damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des HErrn'. Erschrecklich ist also die Sünde, die derjenige begeht, welcher das heilige Abendmahl unwürdig genießt; und diejenigen, welche sagen, ‚man müsse doch froh sein, daß die Leute noch zum heiligen Abendmahl kämen', offenbaren damit, wie traurig es um ihre Erkenntnis von diesem heiligen Sakramente steht." Es ist eingewendet worden: Es *könnte* doch bei der Administration des Abendmahls, beim Anhören der gewaltigen und völlig klaren Abendmahlsworte („Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird", „Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird") in einem bisher Ungläubigen sowohl der Glaube an das *Wesen* des Abendmahls (Realpräsenz) als auch der Glaube an den *Zweck* des Abendmahls (die Vergebung der Sünden) hervorgerufen werden. Diese *Möglichkeit* ist zuzugeben, wie aus der alten Kirche von einem heidnischen Schauspieler berichtet wird, daß er zum Glauben gekommen sei, als an ihm auf der Theaterbühne zur Verspottung des Christentums die heilige Taufe vollzogen wurde. Aber diese Möglichkeit geht uns nichts an. Die kirchliche Praxis ist durch göttliche Ordnung festgelegt. Und die göttliche Ordnung lautet dahin: „Der Mensch prüfe aber sich selbst, und also esse er von diesem Brot und trinke von diesem Kelch. Denn welcher unwürdig isset und trinket, der isset und

Aber auch nicht alle Christen sind zum Abendmahl zuzulassen,[1409] sondern

1. nur solche Christen, die bereits getauft sind. Über diese Reihenfolge in der Verwaltung der neutestamentlichen Sakramente wurde schon unter dem Abschnitt „Die göttliche Ordnung des Abendmahls" das Nötige gesagt;[1410]

2. nur solche Christen, die sich selbst prüfen können. Geistliche Selbstprüfung nennt die Schrift ausdrücklich als nötig zum heilsamen Gebrauch des heiligen Abendmahls: „Der Mensch prüfe aber sich selbst (*δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν*) und also (*οὕτως*) esse er von diesem Brot und trinke er von diesem Kelch."[1411] Dies schließt Kinder, Schlafende, Bewußtlose, in den letzten Zügen ohne Besinnung Liegende, Wahnsinnige usw. vom Gebrauch des Abendmahls aus;[1412]

3. nur solche Christen, die die Abendmahlsworte glauben, also sowohl glauben, daß sie im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen, als auch glauben, daß Christus ihnen diese wunderbare Gabe zur Vergebung ihrer Sünden darreicht. Dies

---

trinket ihm selber das Gericht damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des HErrn", 1 Kor. 11, 28. 29. Es ist göttliche Ordnung, daß wir beim Abendmahl, wie Luther sagt, „wissen sollen, wen es trifft".

1409) Gerhard, L. de coena s., § 222. 1410) S. 342.

1411) 1 Kor. 11, 28.

1412) Walther, Pastorale, S. 190: „Da nach Gottes Wort ein jeder, welcher zum Tisch des HErrn gehen will, sich vorher prüfen und den Leib des HErrn unterscheiden soll, so ist das heilige Abendmahl den Kindern, welche dessen noch nicht fähig sind, nicht zu reichen. Es war ein offenbarer Mißbrauch, wenn dies, wie selbst Cyprians und Augustinus' Beispiele beweisen, mit Gutheißung auch Innocentius' I., aus Mißverstand von Joh. 6, 53, was man vom sakramentlichen Genuß verstand, im dritten bis fünften Jahrhundert ziemlich allgemein geschah, welcher Mißbrauch auch unter den böhmischen Hussiten im Schwange ging und noch heute in der griechischen Kirche Gesetz ist. Luther schreibt: ‚Den Böhmen, die Kindern das heilige Abendmahl reichen, kann ich nicht recht geben, ob ich sie wohl darum nicht Ketzer schelte.' Zu denen, welche sich nicht prüfen können und daher zum heiligen Abendmahl nicht zuzulassen sind, gehören ferner Schlafende, Bewußtlose, in den letzten Zügen ohne Besinnung Liegende, Wahnsinnige und dergleichen." Zur Begründung weist Walther, wie wir sahen, auf die Tatsache hin, daß das heilige Abendmahl nicht, wie eine leibliche Arznei, physikalisch wirkt, sondern Bewußtsein und Glauben an das Wesen und den Zweck des Abendmahls voraussetzt. Mehr Einzelheiten gehören in die Pastorale, z. B. die Frage, ob Wahnsinnige, Tobsüchtige, ja auch leiblich Besessene, wenn sie „lichte Zwischenzeiten" haben, zum Abendmahl zuzulassen seien. Vgl. Walther, a. a. O., S. 192.

schließt die Christen, die in reformierten Gemeinschaften sich finden, vom Gebrauch des von Christo eingesetzten Abendmahls aus. Sicherlich gibt es in solchen reformierten Gemeinschaften, in denen noch Christi satisfactio vicaria gepredigt wird, wahre Kinder Gottes. Weil sie aber aus Schwachheit in der Erkenntnis die Abendmahlsworte nicht glauben, so sind sie nicht fähig, das heilige Abendmahl heilsam zu gebrauchen. Ausdrücklich disqualifiziert der Apostel Paulus in bezug auf den Gebrauch des Abendmahls alle diejenigen, welche die Realpräsenz nicht glauben, weil bei ihnen das nötige Unterscheiden des Leibes des HErrn (*διακρίνειν τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου*) nicht stattfinden kann.[1413] Mit der Leugnung der Realpräsenz fällt für sie auch der finis cuius des Abendmahls hin, nämlich daß Christi Leib und Blut im Abendmahl zur Vergebung der Sünden empfangen wird. Dies findet seine Anwendung natürlich auch auf solche Lutheraner, die in bezug auf die Realpräsenz in Zweifel geraten[1414] oder doch, wenn sie die Realpräsenz bekennen, nicht die Vergebung ihrer Sünden im Abendmahl suchen, sondern demselben eine heilsame Wirkung ex opere operato zuschreiben;[1415]

4. nur solche Christen, die nicht vorher ein öffentliches Ärgernis abzutun haben. Die Einzelheiten werden in der Pastorale behandelt. In der Dogmatik ist darauf hinzuweisen, daß diese Praxis — nämlich die Abtuung eines öffentlichen Ärgernisses vor der Kommunion — nicht auf menschlicher Willkür oder gesetzlichem Wesen beruht, sondern sich aus dem Wesen und Zweck des Abendmahls ergibt. Weil das Abendmahl nicht für Christen und Unchristen, sondern nur für Christen bestimmt ist, so sollte jeder, der durch einen öffentlichen ärgerlichen Sündenfall sein

---

1413) 1 Kor. 11, 29.

1414) Als durch Carlstadt und die Schwärmer in manchen Zweifel an der Realpräsenz erregt worden waren, gab Luther (XX, 201) den Rat: „Ist jemand, der so schwach ist, daß er den Stoß nicht hat mögen tragen, und zweifelt am Sakrament, der laß' ihm raten und bleibe dieweil ohne Sakrament und übe sich sonst im Worte Gottes, im Glauben und der Liebe, lasse die damit umgehen, die sicher sind im Gewissen. Du bist nicht verdammt, ob du ohne das Sakrament bleibest." Ebenso XX, 734.

1415) Luther (XX, 748 ff.): „Es ist nicht genug daran, daß wir wissen, was das Sakrament ist, nämlich daß Christi Leib und Blut wahrhaftig da ist, sondern ist auch not zu wissen, warum er da ist, und warum oder wozu es uns gegeben wird zu empfahen. ... Das heißen wir aber den rechten Brauch, nicht also, daß es nur getan sei und der Kirche Gehorsam vollbracht. Es ist nicht um's Werks willen zu tun, sondern daß dein Herz gestärkt werde, wie die Worte lauten: ‚Der für euch gegeben, das für euch vergossen wird.'"

Christentum für die Gemeinde in Frage gestellt hat, *vor* der Kommunion der Gemeinde das Urteil ermöglichen, daß er von seinem Fall durch Gottes Gnade aufgestanden ist. In der Schrift finden wir daher auch das ausdrückliche Verbot, mit solchen, die in grobe, ärgerliche Sünden gefallen sind, glaubensbrüderlich zu verkehren, das ist, so zu verkehren, als ob nichts vorgefallen sei. „So jemand ist, der sich lässet einen Bruder nennen, und ist ein Hurer oder ein Geiziger oder ein Abgöttischer oder ein Lästerer oder ein Trunkenbold oder ein Räuber: mit demselbigen sollt ihr auch nicht essen." [1416] Wessen ärgerlicher Sündenfall der Gemeinde bekannt geworden ist, dessen Buße muß auch, ehe er mit der Gemeinde kommuniziert, der Gemeinde bekannt geworden sein. Aus dem Wesen und Zweck des Abendmahls ergibt sich ferner, daß Personen, welche in der Sünde der *Unversöhnlichkeit* leben, vom Gebrauch des Abendmahls zu suspendieren sind. Das Abendmahl ist ja Sündenvergebungsmittel, und nur der gebraucht es recht, der darin die Vergebung *seiner* Sünden sucht. Vergebung der Sünden von Gott kann aber in jedem Fall nur der begehren, der von Herzen willig ist, sowohl dem Nächsten die Schuld zu vergeben, als auch seinerseits die Versöhnung mit dem Nächsten zu suchen.[1417] Ferner: Weil es allen Christen untersagt ist, sich zu solchen Lehrern zu halten, die von der apostolischen Lehre abweichen,[1418] so versteht sich auch von selbst, daß solche, die bisher Glieder einer irrgläubigen Gemeinschaft waren, ihre Zustimmung zur rechten Lehre erklären und die irrgläubige Gemeinschaft verlassen müssen, ehe sie mit der Gemeinde kommunizieren. Abendmahlsgemeinschaft ist sicherlich glaubensbrüderliche Gemeinschaft oder „Kirchengemeinschaft".[1419] Auch ist nicht zu vergessen, daß das Abendmahl eine *Privatabsolution* ist. Die Privatabsolution aber sollen wir nach göttlicher Ordnung nur dem sprechen,

---

1416) 1 Kor. 5, 11. Das Verbot des συνεσθίειν geht auf die Tischgemeinschaft überhaupt („ihn weder zu Tische zu haben, noch bei ihm zu Tische zu sein", Meyer), also erst recht auf die *Abendmahlsgemeinschaft*.

1417) Vgl. Walther, Past., S. 194 f. *Luther* im „Sermon von der Beichte und dem Sakrament", XI. 585: „Gott will keinem gnädig sein noch Sünde vergeben, er vergebe denn seinem Nächsten auch. So kann auch der Glaube nicht rechtschaffen sein, er bringe denn diese Frucht, daß er dem Nächsten vergebe und um Vergebung bitte; sonst darf der Mensch vor Gott nicht kommen. Ist diese Frucht nicht da, so ist der Glaube und die erste Beichte" (die Beichte „gegen Gott") „auch nicht rechtschaffen."

1418) Röm. 16, 17: „Weichet von denselbigen!"

1419) Walther, Past., S. 145.

dessen bußfertiger Sinn uns, soweit Menschen urteilen können, bekannt geworden ist. Dem Unbußfertigen sollen wir nicht sagen: „Du sollst leben", sondern ihm warnend zurufen: „Du mußt sterben!"[1420] Daher urteilt Walther mit Recht, daß ein Prediger durch die Praxis der „offenen Kommunion" „ein untreuer, sorg- und gewissenloser Seelsorger wird".[1421] Auf diese seelengefährliche Vermischung von Gesetz und Evangelium weist auch Luther hin, wenn er, wie wir bereits hörten, sagt: „Wenn ich das Evangelium predige, weiß ich nicht, wen es trifft; hier aber soll ich es dafürhalten, daß es getroffen habe, welcher zum Sakrament kommt."[1422] Noch etwas derber drückt dies Luther aus, wenn er daran erinnert, was ein treuer Prediger dem Unbußfertigen in individueller Applikation zu sagen hat, nämlich dies: „Tue Buße und recht; wo nicht, so kannst du ebensowohl ohne mich und meine Absolution einfältig [einzeln] zum Teufel fahren, als daß du mit meiner Absolution zweifältig zum Teufel fahrest und dazu mich ohne meine Schuld durch deine Schuld mitnimmst. Nein, Gesell, es heißt, fahre du hin, ich bleibe hier; ich bin nicht Pfarrherr, daß ich mit jedermann zum Teufel fahre, sondern daß ich jedermann mit mir zu Gott bringe."[1423] — Vergeblich beruft man sich für die offene Kommunion auf die Liebe. Tatsächlich streitet diese Praxis sowohl wider die Liebe zu Gott als auch wider die Liebe zum Nächsten. Sie ignoriert nämlich sowohl Gottes Ordnung, die wir in der Schrift über den Gebrauch des Abendmahls finden, als auch wird sie die Veranlassung, daß der Nächste durch unwürdigen Gebrauch des Sakraments sich versündigt. Dies gilt natürlich auch von der sogenannten „gastweisen Zulassung" Reformierter zum Abendmahl.[1424]

Gewissenhaft handelt daher eine christliche Gemeinde in bezug auf die Verwaltung des Abendmahls nur dann, wenn bei ihr die Anmeldung zum Abendmahl (gewöhnlich „Beichtanmeldung" genannt) feststehende Ordnung ist. Es liegt auf der Hand, daß nur bei dieser Ordnung die Möglichkeit vorhanden ist, das

1420) Hesek. 3, 17. 18. 1421) Past., S. 146 f.
1422) St. L. XI, 616. 1423) X, 882.
1424) Diese „gastweise Zulassung" schließt einen Selbstwiderspruch in sich. Wenn amerikanisch-lutherische Synoden zwar die Regel festhalten wollten: „Lutherische Altäre nur für lutherische Kommunikanten", aber daneben Ausnahmefälle gestattet haben wollten, so verlegten sie damit die Zulassung zum Abendmahl wieder auf das Gebiet der menschlichen Willkür, ließen also tatsächlich die Regel als göttliche Regel fallen.

Abendmahl nur den Personen zu reichen, die es nach Gottes Willen gebrauchen sollen. Was die bei der Anmeldung zum Abendmahl anzustellende Exploration betrifft, so versteht sich von selbst, daß sie nur bei solchen Personen am Platze ist, deren Glauben und Leben dem Pastor unbekannt ist. Sehr richtig sagt Walther, daß die Exploration vor der Zulassung zum Abendmahl nicht auf einem Gesetz, sondern lediglich auf dem Bedürfnis der Seelen beruht. Die Exploration kann nicht nur, sondern sollte unterbleiben in allen Fällen, in denen der Pastor es mit ihm bekannten rechtschaffenen Christen zu tun hat. In diesem Falle eine Exploration anzustellen, wäre eine unnötige Beschwerung sowohl des Pastors als auch der zum Abendmahl sich Anmeldenden. Ebenso sagt Luther: „Es möchte jemand so verständig sein, daß er nur einmal in seinem Leben oder gar nicht dürfte gefragt werden.“ [1425])

Andererseits haben Pastor und Gemeinde sich auch aufs sorgfältigste davor zu hüten, daß ja niemand vom Abendmahl abgewiesen oder abgehalten werde, für den Christus es bestimmt hat. Schon Luther hatte zu seiner Zeit nicht nur vor Laxheit, sondern auch vor gesetzlichem Wesen und unnötiger Strenge zu warnen. Er schrieb an Balth. Thüring in Koburg: „Ich habe dem Pfarrer geschrieben, er solle die Unwissenden nicht durch lange Prüfungen martern, wenn sie zum Abendmahl gehen wollen, doch nicht ganz unversucht und unverhört lassen. Denn daß man sie unversucht zulassen sollte, ist nichts nütze. Wir tadeln die Widersacher, daß sie dem Bauche dienen; die Unsern aber

1425) Walther, Past., S. 152. Es wäre durchaus wider Luthers Sinn und Meinung, wenn wir alles, was Luther in bezug auf das nötige „Verhör“ vor der Zulassung zum heiligen Abendmahl sagt, ohne weiteres auf unsere kirchlichen Verhältnisse übertragen wollten. Weil es bei uns zur Bildung von christlichen Gemeinden gekommen ist, zu denen nur solche gehören, „die mit Ernst Christen sein wollen“ — ein Zustand, den Luther anstrebte, aber nicht erreichen konnte —, so ist in der Regel der Pastor mit allen Gliedern der Gemeinde, also auch mit ihrem Christenstand, persönlich bekannt, und eine Exploration derselben vor dem Abendmahl ist daher unnötig. Auch die folgende Erinnerung ist hier am Platze: Hat der Pastor als Seelsorger einem Gliede der Gemeinde strafenden Vorhalt zu tun, so sollte er dies nicht bis zum nächsten Abendmahlsgang des Betreffenden aufschieben. Befolgt der Pastor diese Verschiebungspraxis, so kann es dahin kommen, daß die Anmeldung zum Abendmahl zu einem allgemeinen Gerichtstag in der Gemeinde wird, was weder für den Pastor noch für die Gemeinde gut ist. Walther pflegte daher den Rat zu geben, eine nötige strafende Erinnerung, wo möglich, noch vor der Anmeldung zum Abendmahl abzumachen, selbst wenn es sich nur um einen Tag handele.

sind hart und hängen dem Zorn nach. Ich bitte euch demnach um Gottes willen, daß ihr euch aufs höchste bemühet, daß das Evangelium bescheidentlich gelehrt werde."[1426] Um nicht in der Erkenntnis Schwache vom Abendmahl abzuhalten oder auch nur abzuschrecken, gibt Walther Anleitung, was und wie der Pastor zu explorieren habe, wenn solche Personen zur Kommunion sich anmelden, deren Seelenzustand ihm unbekannt ist. Der sich Anmeldende soll nicht einem „rigorosen Examen" unterworfen, sondern womöglich auf dem Wege der Unterhaltung dahin gebracht werden, daß er sich sowohl über seinen persönlichen Christenstand ausspricht, als auch selber sagt, was das Abendmahl sei, und weshalb er es begehre. Aber auch abgesehen von dem Fall, in dem es sich um bisher Unbekannte oder um nicht genugsam Bekannte handelt, darf der Pastor nicht die Tatsache aus den Augen verlieren, daß gerade in bezug auf den Gebrauch des Abendmahls bei den Kommunikanten — und auch wohl bei dem Pastor selbst — die angeborne *opinio legis* sich regt. Man meint, weil im Abendmahl Christi Leib und Blut empfangen werde, so setze der heilsame Gebrauch des Abendmahls auch einen besonderen Grad der eigenen Heiligkeit und einen starken Glauben voraus. Daher zeigt sich gerade bei ernsten Christen, die ihre große Gebrechlichkeit fühlen, die Neigung, den Gebrauch des Abendmahls aufzuschieben, bis sie sich brünstiger im Geist fühlen, im Glauben stärker geworden sind und in der Heiligung sie selbst befriedigende Fortschritte gemacht haben. Aber das sind verkehrte Gedanken, die darauf beruhen, daß der Gnadenmittelcharakter des Abendmahls vergessen wird. Wohl wird im Abendmahl Christi Leib und Blut empfangen. Aber gerade diese wunderbare Gabe steht im Dienst der Darreichung und Zusage der freien Gnade Gottes, die sich ganz auf Christi satisfactio vicaria gründet und keinerlei eigene Würdigkeit fordert. Daß Christus Sünder annimmt, will er, wie in den andern Gnadenmitteln, so ganz besonders durch das Abendmahl zum Ausdruck bringen. Luther sagt:[1427] „Das Sakrament ist je nur darum eingesetzt, daß wir dadurch getröstet und gestärkt werden. Darum sollst du dich in keinem Wege lassen davon treiben. Fühlst du deine Blödigkeit, wohl dir! Denn du mußt dein Gebrechen fühlen." Und vorher:[1428] „Du mußt nicht einen Tyrannen aus Christo machen, sondern, wie er wahrhaftig ist, eitel reiche, überflüssige Gnade sein lassen. Fühlst du im

1426) Walch XXI, 1348. Zitiert von Walther, Past., S. 157.
1427) St. L. XI, 660. 1428) XI, 653 ff.

Herzen, daß du es nicht dafürhältst noch glaubst und doch gerne wolltest, daß du glauben könntest, so mußt du dennoch nicht verzagen und vor dem Sakrament fliehen, sondern eben daselbst Hilfe suchen, daß sich dein Glaube anzünde und zunehme. Denn obgleich etliche greulich gestraft sind worden, darum daß sie das Sakrament unwürdig und ohne Glauben empfangen haben, so sind es doch allein diese, welche wir oben erzählt haben, [nämlich] die verstockten und ruchlosen Herzen. Also sollst du aber tun und denken: HErr, siehe, da ist das Wort, hier ist mein Gebrechen und Krankheit; so hast du selbst gesagt: ‚Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!' Matth. 11, 28. Meinst du, daß er solches denen habe gesagt, so da schon brennen und stark sind im Glauben? Sein Reich ist nicht dahin gestellt, daß er die Gerechten fördere, sondern daß er den Sündern helfe und dieselbigen auch fromm mache; darum, wer gebrechlich ist und fühlt es, der gehe hinzu und lasse sich helfen." Luther führt auch sein eigenes Beispiel an: „Es ist mir auch oft begegnet, daß ich mich davor gescheut habe und damit nur mehr davongetreten; bis ich sah, daß nichts half, so mußte ich hinzugehen. Also werdet ihr's auch finden, daß ihr sehet, daß es Teufelsgespenst ist, der die Leute also davonzieht, daß, je mehr sie sich scheuen und warten wollen, bis sie den Glauben im Herzen fühlen, je weiter sie davonkommen, daß zuletzt, wenn sie in dem Sinne bleiben, alle Lust und Begierde in ihnen verlöschen, beide zum Evangelio und zum Sakrament, daß sie nimmer hinzukommen. Darum mußt den Sinn und das Scheuen hintansetzen und hingehen und Gott bitten, daß er dir helfe. Wenn du das oft tust, wirst du fühlen, daß du je mehr und mehr Lust dazu gewinnest, die du sonst nicht hättest gewonnen. Darum wollte ich gern, daß ihr auch also tätet und ihrer viel würden, die in solcher Meinung zum Sakrament gingen, daß sie desto mehr Lust dazu möchten gewinnen und je stärker und stärker werden; sonst, wenn du nicht hinangehst, bleibst du immer kalt und wirst nur immer je kälter." Um ungerechtfertigte Abweisungen vom Abendmahl zu verhüten und zugleich dem Pastor unnötige Gewissensbeschwerden zu ersparen, ist ferner zu erinnern, „daß ein Prediger in betreff derjenigen, welche er zum heiligen Abendmahl zulassen soll und will, nicht gewiß sein müsse, daß sie im lebendigen Glauben stehende Christen seien — denn wer könnte dies? —, sondern daß nur ihr Unchristentum nicht erweislich oder offenbar sein dürfe. Bei Zulassung oder Abweisung vom Tisch des HErrn nach seiner moralischen Überzeugung zu handeln, ist eine un-

verantwortliche Herrschaft über die Gewissen".[1429] Dies Urteil ist nicht zu hart. Gesetzt den Fall, der Pastor dürfte „nach seiner moralischen Überzeugung", das ist, nach einer „Überzeugung", die er nicht vor der Gemeinde als richtig beweisen kann, jemand vom Abendmahl abweisen, so wäre sowohl die Gemeinde als auch die das Abendmahl Begehrenden der Willkür des Pastors preisgegeben. Dies führt zur Besprechung des Suspensionsrechts des Pastors.

Das Suspensionsrecht des Pastors. Das ist bekanntlich eine in alter und neuer Zeit vielbehandelte Frage. Auch die alten lutherischen Theologen führen hier nicht ganz einerlei Rede.[1430] Wir haben festzuhalten: Weil der Pastor nicht bloß der Gemeinde, sondern auch persönlich und direkt Gott dafür verantwortlich ist, wem er das Abendmahl reicht, so hat der Pastor nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht der Suspension in allen Fällen, in denen die Zulassung zum Abendmahl wider Gottes Willen und Ordnung wäre. Walther spezifiziert so:[1431] „Wenn ein sich Anmeldender in eine offenbare Todsünde gefallen wäre oder darin lebte und sich darüber unbußfertig zeigte; wenn er einen Diebstahl begangen hätte und doch das Gestohlene nicht zurückerstatten wollte; wenn er jemanden, sei es ein einzelner oder eine ganze Gemeinde, beleidigt und geärgert hätte oder von jemandem beleidigt worden wäre und sich mit dem Beleidigten oder Beleidiger nicht versöhnen wollte (Matth. 5, 23—25; 18, 28 ff.; Luk. 17, 3) usw.: dann ist der Prediger in der Lage, obgleich ohne Macht, ein Gemeindeglied in den Bann zu tun, demselben doch das heilige Abendmahl nicht reichen zu können. Unter solchen Umständen tritt die Notwendigkeit der sogenannten Suspension vom heiligen Abendmahl ein, vermöge deren einem Gemeindegliede das heilige Abendmahl . . . bis zum Austrag der Sache verweigert oder ein Aufschub des Genusses verlangt wird, bis nämlich der Absolution und Abendmahl Begehrende Kennzeichen der Buße an sich merken läßt oder sich mit seinem Nächsten, soviel an ihm ist, versöhnt und dergleichen. So gewiß ein Prediger sich auch fremder Sünden nicht teilhaftig machen darf und kann (1 Tim. 5, 22), so gewiß muß er das Recht der Suspension vom heiligen Abendmahl in allen solchen Fällen haben, in welchen er durch Zulassung zum Tisch des HErrn zur Begehung einer schweren Sünde wissentlich mithelfen, sich also fremder Sünden teilhaftig machen würde. So entschieden daher unsere alten rechtgläubigen Theologen

1429) Walther, Past., S. 192. 1430) Walther, Past., S. 163 f.
1431) Past., S. 162.

das Recht, den Bann ohne die Gemeinde zu erkennen, den Predigern absprechen, so entschieden sprechen sie denselben das Recht zu, vom heiligen Abendmahl zu suspendieren." Es ist aber festzuhalten, daß der Pastor mit der Suspension vom Abendmahl keineswegs den Bann verhängt, wie irrigerweise vielfach behauptet worden ist, sondern er verlangt nur Aufschub des Abendmahlsgenusses, bis der das Abendmahl Begehrende Kennzeichen der Buße an sich merken läßt oder andere Hindernisse, die nach Gottes Wort dem Gebrauch des Abendmahls entgegenstehen, aus dem Wege geräumt sind. Natürlich muß dem Suspendierten die Appellation vom Urteil des Pastors an das Urteil der Gemeinde offen bleiben, und zwar sowohl deshalb, weil die christliche Gemeinde ursprünglich mit der Verwaltung des Abendmahls betraut ist und der Pastor als Diener der Gemeinde (minister ecclesiae) suspendiert hat, als auch deshalb, weil die Suspension das Verhältnis des Suspendierten zur Gemeinde temporär affiziert. Aber in der Zwischenzeit bleibt der Betreffende suspendiert. Sollte sich ein Konfliktfall zwischen Pastor und Gemeinde ergeben und der Konflikt auch durch eingehende Verhandlungen sich nicht beseitigen lassen, so müßte der Pastor sich eher absetzen lassen, als das Abendmahl einer Person reichen, der es nach Gottes Ordnung versagt werden soll. Die Erfahrung hat gelehrt, daß unter unsern kirchlichen Verhältnissen solche Konfliktfälle selten sind. In den meisten Fällen gelang es dem Pastor, die Gemeinde von der Rechtmäßigkeit der Suspension zu überzeugen. Hin und wieder wurde auch der Pastor durch die Gemeinde und durch Personen, die zur Beratung hinzugezogen wurden, überzeugt, daß die Suspension nicht hätte eintreten sollen. Es ist wichtig, daß in unsern theologischen Lehranstalten in der Disziplin der „Pastoraltheologie" eine Anzahl von typischen Fällen, in denen die Suspension nicht eintreten sollte, ausführlich behandelt wird.[1432]

1432) In Walthers „Pastorale" werden S. 152 ff. 190 ff. Fälle wie diese behandelt: Wenn über einen die Kommunion Begehrenden ein „böses Gerücht" geht; wenn derselbe direkt einer schweren Sünde beschuldigt wird, aber so, daß sich Ja und Nein gegenüberstehen; wenn der Pastor allein um die Sünde weiß; wenn der sich Anmeldende in einen gerichtlichen Prozeß verwickelt ist usw. Aus den von Walther reichlich beigebrachten Zitaten geht hervor, daß auch die älteren lutherischen Theologen hier keine ganz zuverlässigen Führer sind, weil sie in staatskirchlichen Verhältnissen lebten und in der Handhabung der kirchlichen Zucht hie und da staatliche und kirchliche Zuchtmittel vermischten. Es ist ein richtiges Axiom: De occultis non iudicat ecclesia. Aber dieses Axiom begreift auch in sich, daß es nicht Aufgabe der Kirche ist, verborgene Sünden an den Tag zu

Die Verbindung der „*Beichte*" mit dem Abendmahl ist eine gute kirchliche, aber nicht göttliche Ordnung. Das gilt sowohl von der Privatbeichte als auch von dem sogenannten „Beichtgottesdienst" mit Beichtrede, allgemeinem Sündenbekenntnis und allgemeiner Absolution. *Walther* zitiert[1433] aus dem „Unterricht der Visitatoren" vom Jahre 1538:[1434] „Ob der Pfarrherr selbst oder Prediger, so täglich damit umgehen, ohne Beichte oder Verhör zum Sakrament gehen will, soll's ihm hiermit nicht verboten sein. Desgleichen ist auch von andern verständigen Personen, so sich selbst wohl zu berichten wissen, zu sagen, damit nicht wieder ein neuer Papstzwang oder nötige Gewohnheit aus solcher Beichte werde, die wir sollen und müssen frei haben. Und ich Doktor Martin selbst etliche-

---

bringen. Walther verweist bei Anführung älterer Theologen wiederholt auf seine Anmerkung, Past., S. 154, wo er sagt: „Bekenntnis vor Menschen ist übrigens nur dann nötig, wenn durch das Nichtbekennen dem Nächsten geschadet wird, wenn z. B. ein Unschuldiger wegen Nichtbekennens des Schuldigen leiden müßte. Außer diesem Falle oder außer der Beichte sollte daher der Prediger nie selbst einen einer Sünde Berüchtigten oder Verdächtigen *fragen*, ob er die oder die Sünde begangen habe. Denn er nötigt dadurch den Schuldigen, entweder eine noch verborgene Sünde ihm offenbar zu machen oder zu lügen." Auch das Fragen in der Beichte wollte Walther dahin limitiert wissen, daß der Beichtvater ein Bekennen einer bestimmten Sünde *nahelegt*, wenn er merkt, daß der Beichtende trotz aller Belehrung und Zusprache im Gewissen unruhig *bleibt*. (Past., S. 290.) Walther zitiert zustimmend aus *Hartmanns* Pastorale evangelicum, p. 791: „Es ist eine irrige Voraussetzung, daß ein klares und ausdrückliches Bekenntnis aller einzelnen Sünden, insonderheit derjenigen, welcher jemand durch ein Gerücht oder einen starken Verdacht angeklagt wird, nötig sei, davon sich in der Heiligen Schrift kein Gebot findet. Auch ist nicht weniger jene Voraussetzung falsch, *daß derjenige über seine begangenen Sünden nicht wahrhaft Leid trage, der dieselben nicht ausdrücklich vor dem Beichtvater bekennt.*" Letzteres ist bekanntlich die greuliche Lehre Roms (Trid., sess. XIV, can. 4—8), womit es zum Aushorcher der Menschheit wird, die Vergebung der Sünden ungewiß macht, seine schmähliche Priesterherrschaft sichert und eine demoralisierende Wirkung auf die Menschheit ausübt, namentlich auf den weiblichen Teil derselben. So gewiß es ist, daß der Pastor dem Bedürfnis der Seelen, in Anfechtungen sich innerlich aufzuschließen, bereitwillig entgegenkommen soll, so ernstlich hat er sich vor dem *Forschen* nach verborgenen Sünden zu hüten. *Walther* schreibt (Past., S. 159): „Nach heimlichen Sünden zu forschen, ist wider des Pastors Amt", und zitiert aus den sächsischen Generalartikeln: „Die Kirchendiener sollen nicht vorwitzigerweise von ihren Beichtkindern *fragen*, was ihnen nicht gebeichtet wird." Versieht es hierin der Pastor, so soll er eine Zurechtweisung, die etwa mit den Worten geschieht: „Herr Pastor, das ist nicht Ihre Sache!" sich gefallen lassen und nicht als ein Zeichen der Unbußfertigkeit ansehen.

1433) Pastorale, S. 168. 1434) St. L. X, 1655.

mal ungebeichtet hinzugehe, daß ich mir nicht selbst eine nötige Gewohnheit mache im Gewissen; doch wiederum der Beichte brauche und nicht entbehren will, allermeist um der Absolution, das ist, Gottes Worts, willen.“ [1435])

10. Die Notwendigkeit des heiligen Abendmahls.

Das heilige Abendmahl ist kein Mittelding, sondern göttliche Ordnung, die bis an den Jüngsten Tag in der Kirche gelten soll. Dies wurde bereits ausführlich dargelegt.[1436]) Es gehört zum Gnadenwillen Gottes, daß die Christen, welche imstande sind, sich selbst zu prüfen und den Leib des HErrn zu unterscheiden, das Abendmahl gebrauchen. Ebenso wurde bereits dargelegt,[1437]) daß der Christ im Abendmahl wider seine Sündennot einen besonderen Trost hat, weil im Abendmahl nicht nur eine individuelle Gnadenzusage vorliegt, sondern diese individuelle Gnadenzusage auch in einzigartiger Weise bestätigt und versiegelt wird, nämlich durch Darreichung des Leibes Christi, der für uns gegeben ist, und durch Darreichung des Blutes Christi, das für uns vergossen ist. Dennoch ist nicht eine absolute Notwendigkeit des Abendmahls zur Seligkeit zu lehren, weil die Vergebung der Sünden sich nicht auf die verschiedenen Gnadenmittel verteilt, sondern jedes derselben die ganze durch Christi satisfactio vicaria vorhandene Vergebung der Sünden darbietet und den Glauben wirkt, beziehungsweise stärkt.[1438]) Es steht

---

1435) Vgl. die klassische Ausführung Luthers über die Beichte im „Sermon von der Beichte und dem Sakrament“, XI, 585—590, über die drei Beichten, von denen die erste (Bekenntnis der Sünde vor Gott) und die zweite (Bekenntnis der Sünde vor dem beleidigten Nächsten) göttliche Ordnung ist, aber nicht die dritte. „Die dritte ist, die der Papst geboten hat, die heimlich in die Ohren der Priester geschieht. Dieselbe ist nicht von Gott geboten.“ (585.) „Aber doch ist sie geraten und gut. ... Denn es ist ein elend Ding, wenn das Gewissen beschweret ist und in einer Angst liegt und keinen Rat noch Trost weiß. Darum ist es auch ein edel, köstlich Werk, daß da zwei zusammenkommen und einer dem andern Rat, Hilfe und Trost gibt, und geht fein brüderlich und lieblich zu: einer entdeckt seine Krankheit; so heilet ihm der andere seine Wunden. Darum wollte ich des nicht für aller Welt Gut entbehren. Wiewohl es nicht geboten soll werden, auf daß man nicht ein Gewissen darüber mache, als müßte man zuvor beichten, ehe man zum Sakrament gehe.“

1436) S. 340 ff.

1437) Besonders unter den Abschnitten „Das Verhältnis des Abendmahls zu den andern Gnadenmitteln“, S. 343 ff., und „Der Zweck des Abendmahls“, S. 435 ff.

1438) Vgl. die ausführliche Darlegung: „Alle Gnadenmittel haben denselben Zweck und dieselbe Wirkung“, S. 127 ff.

daher so, daß ein Mensch, der an das gepredigte oder gelesene Wort des Evangeliums gläubig geworden ist, dadurch die Vergebung der Sünden und die Seligkeit hat, wenn es bei ihm Umstände halber auch nicht zum Gebrauch der Sakramente kam. Mit Recht lehnt Luther die absolute Notwendigkeit wie der Taufe,[1439] so auch des Abendmahls ab. Als Luther erfuhr, daß durch Carlstadts Angriff auf die christliche Abendmahlslehre manche Christen in bezug auf die Realpräsenz in Zweifel geraten waren, gibt er diesen den Rat, sich während der Zweifelszeit selbst vom Abendmahl zu suspendieren, mit der Begründung: „Du bist nicht verdammt, ob du ohne Sakrament bleibst"; „übe dich sonst im Wort Gottes, im Glauben und in der Liebe; laß die damit umgehen, die sicher sind im Gewissen".[1440] Ferner: So entschieden Luther die reformierte Absenzlehre als eine Verwerfung der Schriftworte vom Abendmahl bekämpfte und wegen dieser Verwerfung der Abendmahlsworte den Reformierten das christliche Abendmahl überhaupt absprach, so war er doch weit davon entfernt, denen, die aus Schwachheit in der Erkenntnis die Realpräsenz nicht glaubten, die Seligkeit abzusprechen. „Müssen wir doch bekennen, daß die Schwärmer die Schrift und Gottes Wort haben in andern Artikeln, und wer es von ihnen höret und glaubt, der wird selig, wiewohl sie" (die halsstarrigen Verführer) „unheilige Ketzer und Lästerer Christi sind."[1441] Diese Erklärung Luthers ist in der Vorrede zum Konkordienbuch wiederholt. Da ist einerseits gesagt, daß man „die condemnationes, Aussetzung und Verwerfung falscher und unreiner Lehre" nicht umgehen konnte, „damit sich männiglich wüßte vor denselbigen zu hüten"; andererseits wird nicht in Zweifel gezogen, „daß viel frommer, unschuldiger Leute auch in den Kirchen, die sich bishero mit uns nicht allerdings verglichen, zu finden sind, welche in der Einfalt ihres Herzens wandeln, die Sache nicht recht verstehen und an den Lästerungen wider das heilige Abendmahl . . . gar keinen Gefallen tragen".[1442] Hat man sich über die absolute Notwendigkeit des Abendmahls auf Joh. 6, 53 berufen: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch", so ist daran zu erinnern, daß an dieser Stelle gar nicht vom Abendmahl die Rede ist.[1443] Kurz, mit Recht wenden Luther und die lutherischen Theologen Augustins Diktum: Contemptus sacramenti damnat, non privatio, wie auf die Taufe, so auch auf das Abendmahl an.

1439) S. 329 f. 1440) St. L. XX, 201. 734.
1441) St. L. XVII, 2212. 1442) M. 16 ff. 1443) S. 385 ff.

Zu welcher Zeit und wie oft das heilige Abendmahl zu gebrauchen sei, ist in der Schrift nicht bestimmt. Der fleißige Gebrauch aber ist nicht nur durch das *ὁσάκις* in Verbindung mit dem vorhergehenden Imperativ: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!“ angedeutet,[1444] sondern ergibt sich auch aus dem Wesen und Zweck des Abendmahls und aus dem Bedürfnis der Christen. Mit Recht wird der mehr oder minder fleißige Gebrauch des Abendmahls zu den Gradmessern des geistlichen Lebens einer christlichen Gemeinde gerechnet. Was den fleißigen Gebrauch des Abendmahls betrifft, so dürfte sich darüber kaum eine bessere, die ganze Situation deckende Darlegung finden als die von Luther im Großen Katechismus dargebotene.[1445]

Die christliche Kirche.

(De ecclesia.)

Nachdem Christus die ganze Menschenwelt durch seine stellvertretende Genugtuung mit Gott versöhnt hat und von den Toten auferstanden ist, hat er sich zur Rechten Gottes gesetzt, um sich auf Erden bis an den Jüngsten Tag durch das Wort von der geschehenen Versöhnung, den *λόγος τῆς καταλλαγῆς* (das Evangelium), eine Kirche zu sammeln.

Die Gesamtkirche.

(De ecclesia universali.)

1. Der Begriff der christlichen Kirche.

Auf die Frage, was die christliche Kirche sei, ist auf Grund der Schrift zu antworten: Die christliche Kirche sind alle Menschen — und nur die Menschen —, welche an Christum glauben. Weil aber zu unserer Zeit der Ausdruck „an Christum glauben“ viel-

1444) Luther im Großen Katechismus, M. 505, 45: „Das sind Worte, die uns heißen und befehlen, dadurch denen, so Christen wollen sein, aufgelegt ist, das Sakrament zu genießen. Darum, wer Christus' Jünger will sein, mit denen er hie redet, der denke und halte sich auch dazu, nicht aus Zwang, als von Menschen gedrungen, sondern dem HErrn Christo zu Gehorsam und Gefallen. Sprichst du aber: Stehet doch dabei: ‚sooft ihr's tut‘, da zwinget er je niemand, sondern lässet's in freier Willkür. Antwort: Ist wahr; es stehet aber nicht da, daß man's nimmermehr tun solle; ja, weil er eben die Worte spricht: ‚sooft ihr's tut‘, ist dennoch mit eingebunden, daß man's oft tun soll.“

1445) M. 505—512, 40—87.

fach in schriftwidriger Weise entwertet wird, so ist in näherer Erklärung zu sagen: Die christliche Kirche sind alle Menschen — und nur die Menschen —, welche durch Wirkung des Heiligen Geistes glauben, daß sie um Christi stellvertretender Genugtuung (satisfactio vicaria) willen Vergebung der Sünden haben. Weder das äußere Verbundensein mit einer Kirchengemeinschaft noch der äußere Gebrauch der Gnadenmittel noch das äußere Bekenntnis zum christlichen Glauben noch die Verwaltung von Ämtern in der Kirche noch die Bemühung um „Sittlichkeit" nach dem Vorbilde Christi noch eine unmittelbare Wiedergeburt oder Versenkung in Gott, wovon die Schwärmer aller Gattungen reden usw., sondern nur der persönliche Glaube an die Vergebung der Sünden, die durch Christi satisfactio vicaria erworben ist und im Evangelium verkündigt und zugesagt wird, macht zu einem Gliede der christlichen Kirche. Apost. 5, 14: „Es wurden hinzugetan", nämlich zur christlichen Kirche in Jerusalem, „die da glaubten an den HErrn", *προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ Κυρίῳ*. Das allein, wodurch ein Mensch zu Christo kommt und vor Gott gerecht wird, in Gottes Gnadengemeinschaft tritt und ein Kind Gottes wird — und das ist der Glaube an die Loskaufung (*ἀπολύτρωσις*), die durch Christum geschehen ist, Röm. 3, 24 —, das allein macht ihn auch zu einem Gliede der christlichen Kirche. Es ist ein schriftgemäßes Axiom: Sola fides in Christum membra ecclesiae constituit. Noch kürzer ausgedrückt: Christiani sunt ecclesia.

Mit dem vom Heiligen Geist gewirkten persönlichen Glauben an die Vergebung der Sünden ist sofort die unio mystica, die Heiligung, das „sittliche Handeln", „die Umprägung des Lebens in seine gottgemäße Gestalt", als Wirkung und Folge verbunden. Auch werden die Glieder der Kirche nach dieser Beschaffenheit und nach diesen Werken beschrieben.[1446] Aber der Glaube bleibt dabei das konstitutive Element. Luther sagt über das sola fide in der Rechtfertigung in seinem Verhältnis zum Entstehen und Bestehen der christlichen Kirche, daß dieser Artikel es allein sei, „der die Kirche Gottes erzeugt, ernährt, baut, erhält, verteidigt, ohne welchen die Kirche Gottes nicht eine Stunde bestehen kann".[1447]

Bekanntlich ist viel darüber verhandelt worden, in welchem Verhältnis die offenbar Bösen und die Heuchler (mali et hypocritae), die in der äußeren Gemeinschaft der Kirche sich finden,

1446) Ps. 15; 1 Kor. 6, 15—20; 2 Kor. 6, 14—18; 1 Petr. 2, 5.
1447) Opp. v. a. VII, 512. St. L. XIV, 168.

zur christlichen Kirche stehen. Auf Grund der Schrift ist zu sagen: Sie gehören nicht zur Kirche, das ist, sie bilden nicht einen Teil der Kirche (non sunt *pars* ecclesiae), sondern sie sind der Kirche nur beigemischt nach der äußeren Gemeinschaft (ecclesiae admixti sunt secundum *societatem externam*). Daß nur die Menschen, welche durch Wirkung des Heiligen Geistes den Glauben an Christum in ihren Herzen tragen, Glieder der christlichen Kirche sind, kommt auch zum Ausdruck durch alle Schriftaussagen, die eine innere, geistliche Gemeinschaft der Glieder der Kirche mit Gott, mit Christo, mit dem Heiligen Geist ausdrücken. Solche Ausdrücke sind: Gottes Haus (*οἶκος θεοῦ*, 1 Tim. 3, 15), Gottes Tempel (*ναὸς θεοῦ*, 1 Kor. 3, 6; 2 Kor. 6, 16), Tempel des Heiligen Geistes (*ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος*, 1 Kor. 6, 19), Christi Leib und Christi Fülle (*σῶμα Χριστοῦ, πλήρωμα Χριστοῦ*, Eph. 1, 23), Kinder Gottes (*τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ*, Joh. 11, 52). Alle Ungläubigen, sie seien Juden oder Griechen, sind nicht Gottes Haus usw., sondern Wirkungsstätten des Teufels, *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, Eph. 2, 1—3. Auch die Definition der Kirche als der Gesamtheit der Auserwählten, die Luther an Hus billigt und lobt,[1448] ist schriftgemäß, 1 Petr. 2, 9: *ὑμεῖς γένος ἐκλεκτόν*.

Dies ist die Lehre Luthers und der lutherischen Kirche. Um scharf hervorzuheben, daß keine äußere Gemeinschaft mit Christen und kein äußerer Gebrauch der Gnadenmittel, sondern nur der persönliche Glaube an das Evangelium in das Himmelreich auf Erden, das ist, in die christliche Kirche, bringe, sagt Luther:[1449] „Sonst wäre ein Mensch eben im Himmelreich, als wenn ich einen Kloß oder Block unter die Christen würfe, oder wie der Teufel unter ihnen ist." Allseitig bestimmt die Apologie im 7. und 8. Artikel (De Ecclesia) den Begriff der Kirche. Sie sagt: „Die Menschen sind die rechte Kirche, welche hin und wieder in der Welt vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang an Christum wahrlich glauben"; im lateinischen Text: „die in bezug auf das Evangelium übereinstimmen" (qui de evangelio consentiunt), also glauben, daß sie durch Christi Verdienst, ohne eigene Werke, Vergebung

1448) Zu Ps. 118. St. L. V, 1234 f. So auch Baier (III, 614): **Homines illi, quos Deus iuxta aeternum suum decretum fide et gratia sua donavit, collective sumpti dicuntur ecclesia.** Ebenso Aug. Hunnius, Volum. th. disput., Witteb. 1598, p. 329; bei Baier-Walther III, 614.

1449) St. L. XI, 490.

der Sünden haben. Nicht minder klar spricht sich die Apologie über das Verhältnis der Bösen und Heuchler zur Kirche aus. Sie sagt, die Bösen und Heuchler gehören nicht zur Kirche; „denn es ist gewiß, daß alle Gottlosen in der Gewalt des Teufels sind und Gliedmaßen seines Reichs, wie Paulus zu den Ephesern sagt, daß der Teufel kräftig regiere in den Kindern des Unglaubens". Man würde, sagt die Apologie, den Unterschied zwischen Christi und des Teufels Reich aufgeben, wollte man die Gottlosen einen Teil der christlichen Kirche sein lassen. Der Umstand, daß „die Gottlosen in diesem Leben, dieweil das Reich Christi noch nicht offenbart ist, unter den rechten Christen und in der Kirche sind" (admixti ecclesiae, der Kirche beigemischt, und zwar secundum societatem externorum signorum, nach der Gemeinschaft der äußeren Zeichen), „darin auch Lehramt und andere Ämter mit haben", so sind „die Gottlosen darum mittlerzeit nicht ein Stück des Reiches Christi". (S. 155, 18.) „Und dahin reimen sich auch die Gleichnisse Christi, da er klar sagt Matth. 13, daß der gute Same sind die Kinder des Reichs, das Unkraut sind die Kinder des Teufels, der Acker sei die Welt, nicht die Kirche." (155, 19.) Kurz, nach lutherischer Lehre ist der Glaube an das Evangelium der Faktor, welcher in jedem Fall über die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche entscheidet. Keinem Menschen, der das Evangelium glaubt, ist die Gliedschaft in der christlichen Kirche abzusprechen; keinem Menschen, der nicht das Evangelium glaubt, ist die Gliedschaft in der christlichen Kirche zuzusprechen. Die mit Unrecht Gebannten bleiben Glieder der Kirche.[1450] Ebenso sind Glieder der Kirche aus Schwachheit Irrende, einerlei ob sie in rechtgläubiger oder irrgläubiger Gemeinschaft leben, wenn sie in ihrem Herzen das Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo festhalten.[1451] Auch solche, die vor Empfang der Taufe glauben, sind der christlichen Kirche zuzuzählen, weil die Taufe nicht von absoluter Notwendigkeit ist, wie bei der Lehre von der Taufe dargelegt wurde.[1452]

1450) Quenstedt (II, 1635): Iniuste excommunicati non desinunt esse membra catholicae ecclesiae, etiamsi e visibili et particulari ecclesia eiiciantur.

1451) Luther (VI, 1629): Die Sünden der Gottseligen „sind an sich verdammliche Sünde, aber sie verdammen die Gottseligen nicht, weil sie diese Unreinigkeit ihrer Herzen erkennen und an Christum glauben".

1452) Gerhard, L. de eccl., § 54: Nos et catechumenos et omnes alios vera fide interna praeditos in ecclesia esse dicimus, si vel maxime baptismum actu nondum susceperunt.

Da der Mensch von Natur zu der Meinung geneigt ist, daß er schon durch eine äußere Verbindung mit der christlichen Kirche für die Ewigkeit geborgen sei, so liegt auf der Hand, von wie großer praktischer Wichtigkeit es ist, den christlichen Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen oder Heiligen festzuhalten und den Begriff der Kirche als „Anstalt" (externa politia) abzuweisen. Die Frage nach der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche fällt sachlich stets mit der Frage zusammen, ob jemand sich vor Gott als einen verdammungswürdigen Sünder erkennt und dabei glaubt, daß Gott ihm um Christi satisfactio vicaria willen gnädig sei.[1453] Auf die praktische Wichtigkeit des rechten Kirchenbegriffs weist auch die Apologie (154, 13) hin: „Man muß je recht eigentlich wissen, wodurch wir Gliedmaßen Christi werden, und was uns macht zu lebendigen Gliedmaßen der Kirche. Denn so wir würden sagen, daß die Kirche allein ein' äußerlich' Polizei (politia) wäre wie andere Regiment', darin Böse und Gute wären usw., so wird niemand daraus lernen noch verstehen, daß Christi Reich geistlich ist, wie es doch ist, darinnen Christus inwendig die Herzen regieret, stärket, tröstet, den Heiligen Geist und mancherlei geistliche Gaben austeilet, sondern man wird gedenken, es sei ein' äußerliche Weis', gewisse Ordnung etlicher Zeremonien und Gottesdiensts. Item, was wollt' für ein Unterschied sein zwischen dem Volk des Gesetzes und der Kirche, so die Kirche allein ein' äußerliche Polizei wäre? Nun unterscheidet Paulus also die Kirche von den Juden, daß er sagt, die Kirche sei ein geistlich Volk, das ist, ein solch Volk, welches nicht allein in der Polizei und bürgerlichem Wesen unterschieden sei von den Heiden, sondern ein recht Volk Gottes, welches im Herzen erleuchtet wird und neugeboren durch den Heiligen Geist."

Wir lassen hier noch einige Aussprachen Luthers und lutherischer Lehrer folgen, in denen sie darlegen, daß die Kirche nur aus Gläubigen bestehe.

Luther (XVIII, 1025): „Christus ist wohl ein HErr aller Dinge, der Frommen und der Bösen, der Engel und der Teufel, aber er ist nicht ein Haupt denn allein der frommen, gläubigen Christen, in dem Geist versammelt. Denn ein Haupt muß eingeleibt sein seinem Körper, wie ich aus St. Paulo, Eph. 4, 15. 16, bewähret, und müssen die Gliedmaßen aus dem Haupt hangen, ihr Werk und Leben von ihm haben. Darum mag Christus nicht sein ein Haupt irgend-

1453) Vgl. Luthers Erklärung zum zweiten Artikel.

einer bösen Gemeine, ob dieselbe ihm wohl unterworfen ist als einem HErrn. Gleichwie sein Reich, die Christenheit, ist nicht eine leibliche Gemeine oder Reich, doch ist ihm alles unterworfen, was geistlich, leiblich, höllisch und himmlisch ist." — Derselbe (V, 1234): „Dort [zu Jerusalem] gingen zum Tore des Tempels ein viel böser Buben, Heuchler und Sünder; aber hier zu diesem Tore des HErrn gehen eitel Gerechte und Heilige ein, Gott zu dienen. Denn es ist und kann niemand in der Christen Gemeine oder ein Glied der Christenheit sein, er sei denn recht gläubig, das ist, gerecht und heilig, wie der Artikel des Glaubens zeuget: ‚Ich glaube eine heilige christliche Kirche.‘ Wer aber nicht recht gläubig noch heilig und gerecht ist, der gehört nicht in die heilige christliche Kirche und kann zu diesem Tore des HErrn nicht eingehen, kann auch nicht beten, Dank opfern, loben oder Gott dienen, kennt auch Gott nicht, ob er gleich mit leiblichem Wandel unter den Christen lebt oder auch gleich ein Amt unter den Christen hat, als Pfarrherr, Prediger, Bischöfe, oder auch das Sakrament äußerlich mitgenießt, wie auch 1 Joh. 3, 6 sagt: ‚Wer in ihm bleibet, der sündiget nicht; wer aber sündiget, der hat ihn nicht gesehen noch erkannt.‘ Und abermal V. 8: ‚Wer Sünde tut, der ist vom Teufel.‘ Und dies ist der Artikel, so in dem löblichen Concilio zu Konstanz verdammt ist, samt diesem Vers und der ganzen Heiligen Schrift. Denn Johannes Hus bekannte dazumal, daß eine heilige christliche Kirche sei; wo der Papst nicht fromm und heilig wäre, so könnte er nicht ein Glied, viel weniger das Haupt der heiligen Kirche sein, ob er gleich drinnen das Amt hätte; des mußte er als Ketzer brennen und verflucht sein. . . . Sie setzen dawider und sagen: Wenn der Papst, Bischöfe und sie alle gleich sehr sündigen, so sind sie dennoch nicht vom Teufel noch von seiner Synagoge, sondern sind von Christo und von Gott, Glieder und Häupter der heiligen Christenheit. Ja, sie sind Glieder der Kirche, gleichwie Speichel, Rotz, Eiter, Schweiß, Mist, Harn, Stank, Grind, Blattern, Drüse, Franzosen und alle Seuche des Leibes Glieder sind; dieselbigen sind auch in und am Leibe; ja, wie Flecken und Unflat, die der Leib tragen muß mit großer Fahr, Mühe und Unlust."

Gerhard, L. de eccl., § 151: Dicitur ecclesia catholica primario ac πρώτως respectu electorum ac sanctorum, quatenus ambitu suo complectitur omnes in Christum vere credentes, totum illud mysticum corpus, cuius caput est Christus. Atque haec est genuina et propria huius vocabuli significatio, quomodo etiam accipitur in symbolo apostolico, quando dicimus: *Credo* unam sanctam

catholicam ecclesiam, ubi vox credendi
visibili ecclesia sermonem esse, quod i
titatis praedicatum demonstrat.

Baier, Comp. III, 617: Sic p
tam esse praecise *coetum vere cr*
(1) ad Eph. 4, 16 describitur eccl
quod *totum* dependet a Christo se
pagines (quibus coagmentatum, i
tur) velut a capite, hoc est, per
debetur ad hoc, ut incrementu
per caritatem. Unde recte c
membra ecclesiae proprie dic
naturali gratia et influxu C
fide non qualicunque, sed
pollent. Quo pertinet, (2
ut domus spiritualis ex la
larem lapidem, Christu
domicilium Dei per Sp
in Christum, qua hom
nituntur, cum carit
ecclesia comparatur
per fidem inserti e
16 sqq. Et (4) q
fiunt et sunt per

2.

Es liegt in
bei der Lehre
Gliedschaft in
Christum ver
selben Vor
gung durc
der ganzen
bietung
eignung
menschl
entstel
hand
der

...ertretende
...Dem" in
... von
... zum
Die
... Verdienst
... die aus, welche
... neben Christi
... und Seligkeit die
...[1464] und das Verdienst
...endmachung eigener Werke
...ung der Gnade Gottes und
... ausschließt,[1465] so stellt
... Lehre außerhalb der Christen-
... dann mit Energie noch einen
... die durch den Glauben an die
... willen ohne eigene Werke vor
... über die ganze christliche Kirche —,
... läßt im Kampfe pro domo die
... die sich der Oberhoheit des
... und Geboten unterstellen.[1468] Daß es

... gebrauchen mit Vorliebe den Ausdruck „Reich
... oder das Reich, in dem Gott sich zur mora-
... als Alleinherrscher durchsetzt".

... Streng, *Syst. Theology*, p. 739 sq.: Trench,
... zu Luk. 18, 9–14.

... 1463) Trident., a. a. O., can. 20.

... 1465) Gal. 3, 10; 5, 4; Röm. 11, 6.

... Katechismus, M. 458, 56.

... 11. 12.

... decretum de ref., c. 1. heißt der Papst ipsius Dei
... sich herausnehmen, die Schrift zu verstehen
... tenuit et tenet sancta mater ecclesia, die Kirche
... von 1870 fügt dann noch ausdrücklich hinzu, daß
... oder Glauben und Leben „ex sese, non autem
... irreformabiles esse". (Die Canones und Beschlüsse des
... Zimmermann, S. 15 sq.) Sess. IV, decr. de usu s. li-
... definiert daher De eccl. milit., c. 2, 9, die Kirche als
... christianae fidei professione et eorundem sacra-
... um, sub regimine legitimorum pastorum
... ris vicarii Romani pontificis.

1. Der christliche Begriff von der Kirche setzt die satisfactio vicaria voraus. Allen Leugnern der satisfactio vicaria ist die christliche Kirche nicht die Gemeinde der Gläubigen, das ist, derer, die durch Wirkung des Heiligen Geistes glauben, daß sie durch Christi stellvertretendes Werk einen gnädigen Gott haben, sondern eine Gesellschaft von Menschen, die, durch Christi Beispiel, den „historischen Christus" usw., angeregt, auf dem Wege der eigenen Sittlichkeit zu Gott kommen wollen (moral-influence theory). So, trotz mancher Verschiedenheiten im Ausdruck, die Unitarier alter Zeit (Photinianer, Sozinianer, Rationalisten) und neuerer Zeit (Horace Bushnell, Ritschl, Harnack-Berlin, Eliot-Harvard).[1454] Einerlei, ob man das, was zum Gliede der christlichen Kirche macht, „Glaube" oder „Liebe" oder sonstwie nennt: bei der Leugnung der satisfactio vicaria kommen schließlich alle Darlegungen auf Röhrs' Definition der Kirche hinaus: Die Kirche ist „ein freier Verein vernünftiger Wesen zur Verwirklichung einer durch religiöse Erleuchtung und Tugend bedingten irdischen und himmlischen Glückseligkeit".[1455] Aber es ist nicht zu empfehlen, sich dieser „Kirche" anzuschließen oder in ihr zu bleiben, weil nach der Schrift auf dem Wege der eigenen Sittlichkeit, selbst wenn sie durch Christi Beispiel oder den „historischen Christus" angeregt ist, die Menschen seit dem Sündenfall nicht in die christliche Kirche kommen, sondern unter dem Fluch[1456] und von Christo und seiner Kirche scharf geschieden bleiben.[1457] Man sollte auch nicht urteilen,[1458] daß Männer wie Ritschl, Wendt und andere eine „Rückkehr" zum ursprünglichen lutherischen Kirchenbegriff angebahnt haben, weil sie das „Anstaltliche" vom Begriff der Kirche ausscheiden und die Kirche am liebsten als „Volk Gottes", „wahre Christenheit" usw. bezeichnen wollen. Weil sie trotz der richtigen Benennung der Kirche als „Volk Gottes" mit der wesentlichen Gottheit Christi auch die satisfactio vicaria leugnen, so ist ihnen „Gottes Volk" und die „wahre Christenheit" lediglich eine moralische Gesellschaft.[1459]

1454) Vgl. II, 422 ff.: „Geschichtliches über die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung" und „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien".

1455) Bei Hase, Hutt. red., § 124.

1456) Gal. 3, 10. 1457) Gal. 5, 4; 4, 21—31.

1458) Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 629 f.

1459) Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung³ III, 271: „Reich Gottes sind die an Christum Glaubenden, sofern sie ... gegenseitig aus Liebe handeln und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervor-

Luther urteilt von allen, die die „Köste", das ist, die stellvertretende Genugtuung Christi, leugnen, daß sie mit „Türken und Juden" in eine Klasse zu stellen seien.[1460] Von Horace Bushnell und auch von Ritschl wird übrigens berichtet, daß sie auf dem Sterbebett zum Glauben an die satisfactio vicaria zurückgekehrt sind.[1461] — Die Papstkirche will zwar Christi Gottheit und Christi Verdienst stehen lassen. Sie spricht sogar das Anathema über die aus, welche Christi Verdienst leugnen.[1462] Sie stellt aber neben Christi Verdienst als nötig zur Erlangung der Gnade und Seligkeit die „Haltung der Gebote Gottes und der Kirche"[1463] und das Verdienst der eigenen Werke.[1464] Da nun die Geltendmachung eigener Werke und eigenen Verdienstes von der Erlangung der Gnade Gottes und der Gliedschaft in der christlichen Kirche ausschließt,[1465] so stellt sich die Papstkirche durch ihre offizielle Lehre außerhalb der Christenheit, extra ecclesiam.[1466] Sie geht dann mit Energie noch einen Schritt weiter und spricht über alle, die durch den Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen ohne eigene Werke vor Gott gerecht werden wollen — also über die ganze christliche Kirche —, den Bann aus.[1467] Die Papstkirche läßt im Kampfe pro domo die Kirche aus solchen Menschen bestehen, die sich der Oberhoheit des Papstes und seinen Lehren und Geboten unterstellen.[1468] Daß es

---

bringen." Die modernen Unitarier gebrauchen mit Vorliebe den Ausdruck „Reich Gottes". Das Reich Gottes ist ihnen aber das Reich, in dem Gott sich zur moralischen Besserung der Menschheit „als Alleinherrscher durchsetzt".

1460) St. L. XI, 1085.

1461) Vgl. die Zitate II, 442 ff. Strong, *Syst. Theology*, p. 739 sq.; Trench, *Notes on the Parables of Our Lord*, zu Luk. 18, 9—14.

1462) Trident., sess. VI, can. 10 a. 1463) Trident., a. a. O., can. 20.

1464) Trident., a. a. O., can. 32. 1465) Gal. 3, 10; 5, 4; Röm. 11, 6.

1466) Vgl. Luther im Großen Katechismus, M. 458, 56.

1467) Trident., sess. VI, can. 11. 12.

1468) Trident., sess. VI, decretum de ref., c. 1, heißt der Papst ipsius Dei in terris vicarius. Niemand soll sich herausnehmen, die Schrift zu verstehen contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, die Kirche des Papstes. Das Vaticanum von 1870 fügt dann noch ausdrücklich hinzu, daß die Bestimmungen des Papstes über Glauben und Leben „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse". (Die Canones und Beschlüsse des Vatikanischen Konzils, ed. Schneemann, S. 45 sq.) Sess. IV, decr. de usu s. librorum. Bellarmin beschreibt daher De eccl. milit., c. 2, 9, die Kirche als coetum hominum, eiusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani pontificis.

noch Glieder der christlichen Kirche unter dem Papsttum gibt, kommt lediglich daher, daß getaufte Kinder an Christum glauben und auch sonst Seelen in Gewissensangst und sonderlich in Todesnot wider der „Kirche" Verbot und Fluch die eigenen Werke samt dem Verdienst der Heiligen fahren lassen und allein auf Christi Verdienst vertrauen.[1469] — Aber nicht nur erklärte Unitarier und „liberale" Theologen wie Bushnell und Ritschl, sondern auch „positive" wie Hofmann und Kirn lehnen die satisfactio vicaria ab.[1470] Hofmann hat bekanntlich die stellvertretende Genugtuung Christi entschieden bekämpft.[1471] Kirn will die Umprägung oder Umbildung des Lebens der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt in die Versöhnung mit Gott aufnehmen.[1472] Diese Einmischung der Heiligung in die Rechtfertigung läßt es nicht zum Glauben an die von Christo erworbene und in den Gnadenmitteln dargebotene Vergebung der Sünden und somit auch nicht zur Gliedschaft in der christlichen Kirche kommen. Alle protestantischen Theologen, die die satisfactio vicaria als zu „juridisch" ablehnen und in die Versöhnung mit Gott die „religiös-sittliche" Umwandlung der Menschheit aufnehmen wollen, sind auf römisches Gebiet übergetreten. Die Kirche ist ihnen nicht die Gemeinde der Gläubigen, sondern eine Gesellschaft von Menschen, die Christi Verdienst durch Umprägung oder Umbildung des eigenen Lebens, das ist, durch Heiligung und eigene Werke, ergänzt. Nicht der Glaube an das, was Christus vor neunzehnhundert Jahren an Stelle der Menschen getan und gelitten hat, macht zum Gliede der christlichen Kirche, sondern das, was Christi Versöhnung in den Menschen wirkt, nämlich die Umbildung ihres Lebens „in seine gottgemäße Gestalt". Kirn: „Was sich so in der Geschichte entfaltet, das ist für Gottes Urteil in dem vollbrachten Erlösungswerk mitgesetzt, und diese seine wirksame Kraft ist mitbegründend für seinen Wert vor Gott."[1473] Daher auch Kirns Beschreibung der Kirche „als Gemeinschaft des durch Christi Geist bestimmten religiös-sittlichen Lebens".[1474] Kurz, wer nicht die durch Christi stellvertretende Genugtuung bewirkte vollkommene Versöhnung der ganzen Menschheit (die objektive Versöhnung) glaubt,

---

1469) Apologie 151, 269—271: Etiamsi in ecclesia pontifices aut nonnulli theologi ac monachi docuerunt remissionem peccatorum, gratiam et iustitiam per nostra opera et novos cultus quaerere ..., mansit tamen apud aliquos pios semper cognitio Christi.

1470) II, 429 ff. 1471) II, 431 ff. 1472) II, 472.

1473) Ev. Dogmatik, S. 118. 1474) A. a. O., S. 130.

dem ist das Objekt des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens abhanden gekommen, dem ist daher konsequenterweise die christliche Kirche auch nicht die Gemeinde der Gläubigen, sondern eine Gesellschaft von Ergänzern des Verdienstes Christi. Die Gnadengemeinschaft mit Gott wird nicht auf *favor* Dei propter Christum, sondern auf eine eingebildete gratia *infusa* gegründet. Die gratia infusa ist eine eingebildete, weil sie immer nur als Folge und Wirkung des Glaubens an favor Dei propter Christum vorhanden ist. — Es sollte noch bemerkt werden, daß auch alle, welche die satisfactio vicaria extensiv beschränken, das heißt, nicht auf alle Menschen sich erstrecken lassen wollen, damit den christlichen Begriff der Kirche aufgeben. Sind nicht alle Menschen ohne Unterschied durch Christum mit Gott versöhnt, so sind die Gnadenmittel für die, welche sie gebrauchen, auch nicht eine sichere Offenbarung und Darbietung des gnädigen Willens Gottes (also nicht testimonia, tesserae, signa, sigilla gratiae Dei propter Christum peccata remittentis). Dem Glauben fehlt das Objekt, wodurch er entsteht und besteht. Es kann bei der calvinistischen Beschränkung der satisfactio vicaria auf einen Teil der Menschen keine Gemeinde der Gläubigen geben. Daß es trotzdem bei den Calvinisten noch eine Kirche gibt, kommt daher, daß sie in der Not der Praxis die von Gottes Gesetz getroffenen Gewissen auf die allgemeinen Gnadenverheißungen verweisen und die am Studiertisch erfundene gratia *particularis* in Ruhestand versetzen.

2. Der christliche Begriff von der Kirche setzt auch die christliche Lehre von den Gnadenmitteln voraus. Adolf Harnack tadelt Luther, daß er sich in einen Kampf um die Gnadenmittel habe verwickeln lassen.[1475] Luther soll damit der Kirche ein „verhängnisvolles Erbe" hinterlassen haben und „durch die Ausscheidung bestimmter Handlungen als ‚Gnadenmittel' in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurückgetreten" sein. Aber Luther wußte sehr wohl, warum er den Kampf um „bestimmte Gnadenmittel" kämpfen mußte. Wir Menschen brauchen die Gnadenmittel, um in die christliche Kirche hineinzukommen und in derselben zu bleiben. Alle, welche mit Zwingli und Calvin nicht nur meinen, daß der Heilige Geist für seine Gnadenoffenbarung und seine Gnadenwirksamkeit keinen Wagen (vehiculum, plaustrum) nötig habe, sondern auch positiv lehren, daß die Wirkung der seligmachen-

1475) Wesen des Christentums 3, S. 183 f.; Grundriß d. Dogmengesch. 4, S. 431.

den Gnade sich ohne Gnadenmittel und neben denselben vollziehe ("Efficacious grace acts immediately. Here is no place for the use of means"), geben damit die christliche Kirche schlechthin auf. Der Grund ist der: Da die angenommene unmittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes keine Realität, sondern eine Einbildung ist, so ist auch die darauf gegründete Kirche eine bloße Einbildung. Daß es in den Gemeinschaften, welche offiziell die unmittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes lehren, noch eine christliche Kirche gibt, kommt lediglich daher, a) daß sie im Widerspruch mit ihrer offiziellen Lehre selbst nicht schweigen, sondern noch Christi stellvertretende Genugtuung lehren und dadurch dem Heiligen Geist Gelegenheit geben, daß er durch das Evangelium den Glauben an das Evangelium wirkt, b) daher, daß sie — ebenfalls in direktem Widerspruch mit ihrer offiziellen Lehre — das Wort des Evangeliums nebenbei das Fundament des Glaubens nennen und zum Glauben an das Wort auffordern.[1476] — Zu denen, die die Gnadenmittel und damit den christlichen Kirchenbegriff preisgeben, gehören auch die modernen Erlebnistheologen, die den Glauben an Christum nicht allein auf Christi Wort, sondern daneben auch auf „den geschichtlichen Eindruck der Person Christi", die geschichtliche „Erscheinung Christi" usw. gründen wollen. Da es aus der Schrift feststeht, daß die „Person Christi" alle „Eindrücke" zur Sammlung und Erhaltung der Kirche sich durch das Wort vollziehen läßt,[1477] so ist auch die von den modernen Erlebnistheologen gedachte Kirche ein non-ens. Es hat niemand Christum „erlebt", und es wird bis an den Jüngsten Tag niemand Christum erleben außer durch den Glauben an den *λόγος τῆς καταλλαγῆς*, an das Wort von der durch Christum geschehenen Versöhnung. Die „Erlebnistheologie" wandelt in den Bahnen der zwinglisch-calvinischen Schwärmerei von einer Geistesoffenbarung und Geisteswirkung außer und neben dem äußeren Wort des Evangeliums. Wenn durch die Tätigkeit der Erlebnistheologen noch Menschen an Christum gläubig werden, so kann dies nur durch die Inkonsequenz geschehen, die wir auch bei Zwingli, Calvin und ihren Genossen finden.

3. Den christlichen Begriff von der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen schieben auch die beiseite, welche mit Rom den Sakramenten eine Zueignung der Gnade *ex opere operato* lehren, das ist, ohne daß auf seiten des Menschen der Glaube

1476) So auch Calvin, Inst. III, 2, 6.

1477) Joh. 8, 31. 32; 17, 20; 15, 3; 6, 63—69; 1 Tim. 6, 3—5 usw.

als Aneignungsmittel vorhanden ist. So eine Anzahl neuerer Lutheraner, die eine Art physische Wirkung der Sakramente lehren. Delitzsch erklärt ausdrücklich seinen Dissensus von den älteren lutherischen Lehrern, die allen Ungläubigen die Gliedschaft in der Kirche, „die der Leib Christi ist", absprechen.[1478] Dagegen ist festzuhalten: So gewiß die Sakramente absolut zuverlässige Zeugnisse des gnädigen Willens Gottes gegen alle, die sie gebrauchen, sind, so gewiß ist es auch, daß die bezeugte und dadurch dargebotene Gnade nur durch den Glauben angeeignet wird. Wo kein Glaube ist, da ist trotz alles Gebrauchs der Sakramente keine Aneignung der Gnade und somit auch keine Gliedschaft in der christlichen Kirche. So lehrt der dreizehnte Artikel der Augustana von den Sakramenten, „daß es Zeichen und Zeugnisse sind göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern".[1479]

4. Der Glaube, durch den ein Mensch ein Glied der christlichen Kirche wird, ist in solidum eine Wirkung des Heiligen Geistes und steht nicht „zu einigem, dem wenigsten oder geringsten Teil" im freien Willen des Menschen.[1480] Daher geben die Kirche als „die Gemeinde der Gläubigen" im schriftgemäßen Sinne alle diejenigen auf, welche einen Glauben lehren und zu bewirken suchen, der nicht in solidum eine Wirkung des Heiligen Geistes ist, sondern auch eine menschliche Leistung in sich schließt, indem sie den Glauben durch eine „sittliche menschliche Tat", „innere Entschließung", „Selbstentscheidung", „Selbstsetzung", „richtiges Verhalten", eine geringere Schuld im Vergleich mit andern usw. entstehen und bestehen lassen. Auch eine Verbindung mit dieser „Kirche" ist nicht anzuraten. Eine durch menschliche Willenstat, innere Entschließung, Selbstsetzung usw. entstehende Kirche würden die Pforten der Hölle sehr bald überwältigen. Daher betont die Schrift so gewaltig die göttliche Setzung und Erhaltung der Kirche.[1481] Weil Gott allein ohne menschliche Kooperation den Glauben wirkt und erhält, so setzt und erhält auch er allein die christliche Kirche.

1478) Vgl. das Zitat bei Baier-Walther III, 620; ferner die ausführlichen Belege im 2. Synodalbericht des Westlichen Distrikts. Schriften, die hierher gehören, sind u. a.: Franz Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche, 1847; Löhe, Kirche u. Amt, 1851; Kliefoth, Acht Bücher v. d. K., 1854; Münchmeyer, Die Lehre v. d. sichtb. u. unsichtb. K., 1854.

1479) Vgl. die Nachweise in „L. u. W.", daß das auch die Lehre der alten lutherischen Lehrer ist, Jahrg. 1857, S. 4 ff.; 1856, S. 144 ff.

1480) F. C. 594, 25.

1481) Ps. 100, 3; Röm. 11, 4 f.

3. Die Eigenschaften der christlichen Kirche.

1. Die Kirche ist unsichtbar (ecclesia invisibilis est), weil der konstitutive Faktor der Kirche, der Glaube im Herzen, für Menschen unsichtbar und allein Gott bekannt ist.[1482] Daher antwortet Christus auf die Frage nach dem sichtbaren Kommen des Reiches Gottes auf Erden Luk. 17, 20: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußeren Gebärden“ (*μετά παρατηρήσεως*, mit oder unter Beobachtung, so daß es mit Augen gesehen werden könnte); „man wird auch nicht sagen: Siehe, hier oder dort ist es! Denn siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ [1483] Alle, welche die Kirche für ganz sichtbar (Römische) oder doch halb sichtbar (neuere Lutheraner) erklären, ändern den christlichen Begriff der Kirche. Sie lassen die Kirche nicht die Gemeinde der Gläubigen sein, sondern machen sie ganz oder teilweise zu einer äußeren Anstalt (externa politia), in der glaubende Menschen eine mehr oder weniger wesentliche oder unwesentliche Rolle spielen. Neuere Lutheraner reden auch von zwei Seiten der Kirche, einer „sichtbaren und unsichtbaren Seite“. Wort und Sakrament sollen die sichtbare Seite der Kirche sein. Aber auf diese Weise werden die Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae) mit der Kirche selbst verwechselt. Zwischen der Kirche und den Gnadenmitteln ist zwar ein notwendiger Zusammenhang. Die Kirche ist durch die Gnadenmittel erzeugt, und sie lebt auch allein durch die Gnadenmittel. Aber die Gnadenmittel sind deshalb ebensowenig die Kirche selbst oder ein Teil der Kirche, als z. B. Luft und Speise der Mensch selbst oder ein Teil des Menschen sind, obwohl der Mensch ohne Luft und Speise nicht leben kann. *Notae* ecclesiae hingegen werden Wort und Sakrament mit Recht genannt. Wie der Weizen dort zu finden ist, wo er gesät wird, so ist die Kirche dort und nur dort zu finden, wo Gottes Wort verkündigt wird. Gottes Wort heißt der Same des Reiches Gottes und hat die Verheißung, daß es Frucht bringen soll.[1484] Durch die notae ecclesiae wird aber die Kirche

---

1482) 1 Kön. 8, 39; Apost. 1, 24.

1483) *Παρατήρησις* nur hier im Neuen Testament. Wahl: observatio, *μετὰ παρατηρήσεως*, i. e., ita, ut *oculis* possit observari. Das Verbum *παρατηρεῖν* in der Bedeutung „beobachten“ findet sich öfter, Mark. 3, 2; Luk. 6, 7; 14, 1; 20, 20; Apost. 9, 24. Gegen die Fassung von *ἐντὸς ὑμῶν* = „unter euch“, „in eurer Mitte“, bemerkt Nösgen z. St. mit Recht, daß sie wider den Zusammenhang ist, weil das, was unter uns oder in unserer Mitte ist, auch unter die sinnliche Wahrnehmung fallen kann. Daher „ist *ἐντὸς ὑμῶν* ‚inwendig in euch‘ zu fassen (Luther, Calvin, Olshausen, Godet, Keil)“.

1484) Jes. 55, 10 ff.

selbst, die Gemeinde der Gläubigen, nicht sichtbar, weil der konstitutive Faktor, der Glaube, unsichtbar bleibt. Es ist einerseits als Gottes Wille festzuhalten, daß wir jeden, der das Evangelium mit dem Munde bekennt und das Bekenntnis des Mundes nicht durch einen gottlosen Wandel zurücknimmt, der Liebe nach für einen Christen halten. Andererseits wäre es ein Eingriff in die Prärogative Gottes, wenn wir des Herzens Meinung der einzelnen sehen wollten. Die Schrift warnt ausdrücklich davor.[1485] Selbst den Fall gesetzt, daß wir die einzelnen Glieder der Kirche nach Person und Namen identifizieren könnten, so würden wir doch noch nicht die Kirche sehen, weil nur der alte Mensch an den Christen unter den Gesichtssinn fällt, der neue Mensch aber in diesem Leben tief verborgen in Gott lebt.[1486] Erst am Jüngsten Tage werden die Glieder der christlichen Kirche ihrer äußeren Erscheinung nach sich von den Nichtgliedern unterscheiden.[1487] Der Heiligenschein auf den Heiligenbildern ist dort nach der Liebe gemalt.[1488] Die Römischen wollen bekanntlich die Kirche so sichtbar haben wie das Königreich Frankreich und die Republik Venedig.[1489] Sie verspotten eine unsichtbare christliche Kirche als eine platonische Idee, ein bloßes Gedankending usw. Diesem Spott ist die Wahrheit entgegenzustellen, daß nach der Schrift diese unsichtbare Gemeinde der Gläubigen die gewaltigste Realität auf Erden ist, hinter der das *ἔγνω Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* steht,[1490] die die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen,[1491] die bis zum Jüngsten Tag das Zentrum des göttlichen Interesses bildet,[1492] und der das ewige Reich zu geben des Vaters Wohlgefallen ist.[1493] Hingegen ist die sichtbare römische Kirche als Kirche Christi eine reine

---

1485) 1 Kor. 4, 5.

1486) Kol. 3, 3; 2 Kor. 5, 4.

1487) Kol. 3, 4; 1 Joh. 3, 2.

1488) Luther (IX, 702): „Deshalb bekennen wir im heiligen christlichen Glauben mit Recht, daß wir eine heilige Kirche glauben. Denn sie ist unsichtbar, wohnt im Geiste an einem Orte, da niemand zukommen kann; darum kann ihre Heiligkeit nicht gesehen werden.“ Calov, Systema VIII, 264: Coetus, *in quo* est ecclesia, videri quidem ac dignosci et indice digito demonstrari potest, in quo sc. Verbum docetur et sacramenta dispensantur iuxta Christi mandatum; sed coetus ille, qui proprie est ecclesia, h. e., communio fidelium et sanctorum, non est visibilis nec demonstrari potest.

1489) Bellarmin, lib. 3, De eccl., c. 2: Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Vgl. Antithesis bei Quenstedt II, 1640.

1490) 2 Tim. 2, 19.

1491) Matth. 16, 18.

1492) Röm. 8, 28; Matth. 24, 22—24.

1493) Luk. 12, 32.

Fiktion. Insofern sie römische Kirche ist, das ist, nicht Christi, sondern des Papstes Wort untertan ist und die Erlangung der Gnade und Seligkeit nicht allein auf Christi Verdienst, sondern auch auf Menschenverdienst gründet, ist sie außerhalb der Kirche Christi sowohl hier auf Erden[1494] als im Himmel.[1495]

2. Die Kirche ist eine (*una* ecclesia), Joh. 10, 16: *μία ποίμνη*, weil alle Glieder der Kirche trotz aller Verschiedenheiten in irdischen Verhältnissen dasselbe von Gott glauben, nämlich, daß Gott ihnen aus Gnaden, um Christi willen, ohne des Gesetzes Werke die Sünde vergibt. Die Schrift lehnt jede Differenz in bezug auf das konstitutive Element der Kirche auf das entschiedenste ab. Es heißt Röm. 3, 23. 24: „Es ist hie kein Unterschied (*διαστολή*), sie sind allzumal (*πάντες*) Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst (*δωρεάν*) gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Christum JEsum geschehen ist." Alle, die diesen Glauben nicht haben, sei es, daß sie überhaupt nicht an Christum glauben,[1496] sei es, daß sie Christi Verdienst durch eigene Werke ergänzen wollen, sind nicht innerhalb, sondern außerhalb der Kirche.[1497] Omnes Christiani de evangelio consentiunt. Daher Gal. 3, 28: „Hie ist kein Jude noch Grieche, hie ist kein Knecht noch Freier, hie ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo JEsu" (*πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*).

3. Die Kirche ist heilig (sancta ecclesia), a) weil alle Glieder durch den Glauben an Christum die vollkommene Glaubensgerechtigkeit besitzen (iustitia fidei imputata), Phil. 3, 9: *μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει;* b) weil alle Glieder vermittelst desselben Glaubens auch eine wahre, wenn auch unvollkommene, Lebensgerechtigkeit besitzen (iustitia vitae), Röm. 6, 14: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade."

4. Die Kirche ist allgemein oder katholisch (ecclesia universalis sive catholica), weil sie die an Christum Glaubenden aller Zeiten, unter allen Völkern und an allen Orten umfaßt. Der christliche Glaube hat im Laufe der Zeit seinem Inhalt nach nie eine

---

1494) Gal. 5, 4; 3, 10.

1495) Gal. 4, 30. Vgl. Luther gegen die sichtbare Kirche des Papstes, St. L. XVIII, 1347 ff.

1496) 1 Joh. 2, 23; 5, 12.

1497) Gal. 5, 4; 3, 10.

Änderung erfahren. Er war stets Glaube an die Vergebung der Sünden durch Christi Erlösungswerk. Dies ist nicht, wie vielfach behauptet wird, eine dogmatische Konstruktion Luthers und der alten lutherischen Lehrer, sondern die Lehre der Apostel Christi und Christi selbst. Petrus Apost. 10, 43: „Von diesem [Christo] zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen.“ Christus Joh. 8, 56: „Abraham ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich.“ Paulus beweist die Rechtfertigung, die durch den Glauben, ohne Werke geschieht, aus der Schrift Alten Testaments[1498]) und nennt alle, die im Neuen Testament bis an den Jüngsten Tag das Evangelium glauben, unangesehen ihre Rassenverschiedenheit usw., Kinder Abrahams, *οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ Ἀβραάμ,*[1499]) ja sogar Same Abrahams, *σπέρμα Ἀβραάμ.*[1500]) Luther (XII, 494 f.): „Daß wir nicht anders denn um Christi willen durch den Glauben Vergebung der Sünden haben, ist der Väter und Propheten und aller Heiligen von Anfang der Welt Glaube gewesen und hernach Christi und der Apostel Lehre und Predigt, welche ihnen befohlen, in alle Welt zu tragen und auszubreiten, und auch noch auf diesen Tag und ans Ende der einhellige Verstand und Haltung ist der ganzen christlichen Kirche, die allezeit einträchtig und sämtlich diesen Artikel geglaubt, bekannt und darob gestritten haben, daß allein in dieses HErrn Christi Namen Vergebung der Sünde erlangt und empfangen werde, und in diesem Glauben sind vor Gott gerecht und selig worden.“[1501])

5. Die Kirche ist apostolisch (ecclesia apostolica), insofern alle ihre Glieder bis an den Jüngsten Tag durch das Wort der Apostel an Christum glauben, Joh. 17, 20: *πιστευσόντες διὰ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ,* und an dem Wort der Apostel festhalten, Apost. 2, 42: *προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων,* und zwar aller abweichenden Lehre gegenüber, Röm. 16, 17: „Weichet von denselbigen“, nämlich von denen, „die Zertrennung und Ärgernis anrichten neben der Lehre (*παρὰ τὴν διδαχήν*), die ihr gelernt habt“. Daß die Römischen und Episkopalen den apostolischen Charakter der Kirche

---

1498) Röm. 4 ganz. Röm. 3, 21—31.

1499) Gal. 3, 6 ff.

1500) Gal. 3, 29.

1501) Der Schleiermacherianer Alexander Schweizer sagt ganz richtig (Ref. Dogm. II, 114): „Die universale Natur des Christentums läßt sich nicht anschaulicher aufzeigen, als wenn es dem Wesen nach schon eintritt nach der ersten Sünde.“ Nur deutet Schweizer auch 1 Mos. 3, 15 um.

in die bischöfliche Sukzession setzen, ist mit Recht als eine Kinderei bezeichnet worden, da die Schrift erstlich keinen Unterschied zwischen Bischöfen und lehrenden Ältesten oder Pastoren kennt[1502] und zum andern alle Lehrer meiden heißt, die eine andere als die apostolische Lehre lehren, einerlei ob sie Bischöfe, Älteste oder sonstwie heißen.[1503] Dieser Punkt ist bei der Lehre vom öffentlichen Predigtamt wieder aufzunehmen.

6. Der Satz, daß außerhalb der Kirche kein Heil ist (extra ecclesiam salus nulla), ist wahr von der christlichen Kirche, falsch von der Kirche des Papstes. Er ist wahr von der christlichen Kirche, weil nur die Menschen, welche das Evangelium glauben, Gottes Gnade und die Seligkeit haben.[1504] Er ist falsch von des Papstes Kirche, weil diese Gnade und Seligkeit auch auf das Gesetz gründet[1505] und damit seine Glieder unter dem Fluch des Gesetzes läßt.[1506]

4. Die Hoheit und Herrlichkeit der christlichen Kirche.

Die Glieder der christlichen Kirche sind als Kirche nur Christo, aber keinem Menschen unterworfen, 1 Kor. 3, 23: „Ihr seid Christi“, *ὑμεῖς Χριστοῦ;* Matth. 23, 8: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder.“ Die Christen werden nachdrücklich ermahnt, diese Souveränität allen Oberhoheitsansprüchen gegenüber, die etwa geltend gemacht werden, aufrechtzuerhalten, 1 Kor. 7, 23: „Ihr seid teuer erkauft; werdet nicht der Menschen Knechte.“ Der Papst, der unter Christi Namen den Anspruch erhebt, daß ihm alle Christen unterworfen seien, ist eo ipso der Antichrist, von dem 2 Thess. 2 die Rede ist, und vor dessen mit christlichem Schein (lügenhaften Kräften, Zeichen und Wundern) verdeckter Anmaßung die Christen noch besonders gewarnt werden. Zwar gibt Christus einzelnen Gliedern seiner Kirche besondere Gaben und unter diesen auch die besondere Gabe, andere Christen zu lehren und zu regieren. Aber dadurch werden die Glieder der Kirche nicht Menschen untertan, weil alles Lehren und Regieren unter den Christen sich nicht weiter erstreckt, als ihres einigen Meisters Wort geht.[1507] Die Lehrer, welche über Christi Wort hinaus lehren wollen, halten sie nach Anweisung der Schrift für aufgeblasene Nichtswisser,[1508] und die, welche ihnen

1502) Apost. 20, 17. 28; Tit. 1, 5 (coll. 7).
1503) Röm. 16, 17; Gal. 1, 6—8.
1504) Joh. 3, 16—18. 36.
1505) Trid., sess. VI, can. 20.
1506) Gal. 3, 10.
1507) 1 Petr. 4, 11; Jer. 23, 16. 18.
1508) 1 Tim. 6, 3 ff.

über Christi Wort hinaus Gebote geben wollen, z. B. verbieten, ehelich zu werden, und sich herausnehmen, Speise- und Fastengebote zu stellen, sehen sie als arrogante Betrüger und Verbreiter von Teufelslehren an.[1509] Der Papst kann sich selbst ein Fasten auferlegen, aber sonst keinem Menschen in der Welt. Selbst den hohen Aposteln als menschlichen Personen sind die Christen nicht unterworfen. Die Schmalkaldischen Artikel sagen: „Es darf weder Petrus noch andere Diener des Worts ihnen zumessen einige Gewalt oder Oberkeit über die Kirche", und sie begründen das richtig mit 1 Kor. 3, 21 ff.: „Alles ist euer, es sei Paulus oder Apollo, es sei Kephas oder die Welt." Zwar haben die Christen durch die Apostel das unfehlbare Wort Christi, und dem Wort Christi sind sie untertan. Aber auch in der unfehlbaren Darbietung des Wortes Christi sind die Apostel nur die Diener der Gläubigen. Die Gläubigen sind nicht um der Apostel willen, sondern die Apostel sind um der Gläubigen willen da, weshalb auch Paulus ausdrücklich sagt: „Wir predigen nicht uns selbst, sondern Christum JEsum als den HErrn, uns aber Knechte um JEsu willen" (ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν). Nicht stehen zwischen den Christen und ihrem Gott noch Maria oder Petrus oder die Apostel oder andere Menschen als Mittler, sondern durch den Glauben an Christum haben alle Gläubigen unmittelbaren Zutritt zu Gott.[1510] Sie und sonst niemand in der Welt und in der Kirche sind die Originalbesitzer der Gnadenmittel.[1511] Nicht steht es so, daß sie die Gnadenmittel nur mittelbar dadurch hätten, daß Christus sie einzelnen bestimmten Personen in der Kirche (Papst, Bischöfen, einem Predigerstand) zu ursprünglichem Besitz gegeben hätte. Und weil sie im Besitz der Gnadenmittel sind, so sind sie auch im Besitz der Schlüssel des Himmelreichs.[1512] Sie und sonst niemand unter den Menschen haben die Bestellung des öffentlichen Predigtamts. Ihr Bekenntnis zu Christo als des lebendigen Gottes Sohn, oder was dasselbe ist: ihre Verkündigung des Evangeliums in der Welt, ist der Fels, auf dem Christus seine Kirche erbaut.[1513] Nicht nur vollzieht sich in ihrem Interesse die

---

1509) 1 Tim. 4, 1 ff.; Kol. 2, 20 ff. 1510) Eph. 3, 12; Hebr. 4, 16.

1511) 1 Petr. 2, 9; Jes. 40, 9; Matth. 28, 18—20 usw. Alle diese Punkte werden später noch ausführlicher behandelt.

1512) Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23.

1513) So richtig Luther in der Randglosse zu Matth. 16, 18: „Alle Christen sind Petri um des Bekenntnisses willen, das hie Petrus

tut, welches [Bekenntnis] ist der Fels, darauf Petrus und alle Petri gebaut sind." Die Beziehung von „Fels" auf die Person des Petrus, sei es als Apostel primarius, sei es als Repräsentant der Apostel, ist 1. durch den Kontext, 2. durch den Wortlaut völlig ausgeschlossen. Was den Kontext betrifft, so ist weder im vorhergehenden noch im nachfolgenden von Petrus als Apostel, sondern nur von Petrus als einer gläubigen Person die Rede. Christus fragt seine Jünger, was das Publikum, *οἱ ἄνθρωποι*, von ihm halte. Als die Jünger berichten, daß die Leute geteilter Meinung seien, aber darin übereinstimmten, daß Christus ein bloßer Mensch sei, fragt Christus die Jünger, nicht nach ihrem Apostolat, sondern nach ihrem Glauben. Und als Petrus den Glauben der Jünger bekennt mit den Worten: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn", und dieser Glaube von Christo als der rechte von Gott gewirkte Glaube anerkannt ist, spricht Christus die Worte: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde" und fügt erklärend hinzu: „Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben: alles, was du auf Erden lösen wirst" usw. Aus dem Kontext steht also fest, daß hier nichts von Petrus als Apostel ausgesagt wird, sondern die ganze Aussage auf Petrus geht, insofern er recht von Christo glaubt und diesen Glauben bekennt. Ferner: Daß hier ganz von der Person des Apostels Petrus abgesehen wird und nur der glaubende und bekennende Petrus in Betracht kommt, steht dadurch fest, daß Christus die Schlüssel des Himmelreichs, die er hier Petrus gibt, Kap. 18, 18 mit genau denselben Worten allen Gläubigen zuspricht: „Was ihr auf Erden binden werdet" usw. Aber auch der Wortlaut: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde" verbietet, den „Fels" auf die Person des Petrus zu beziehen. Daß Petrus und der Fels zwei ganz verschiedene Dinge sind, geht daraus hervor, daß — wie Luther es etwas ungelehrt, aber klar ausdrückt — Petrus ein „der", der Fels aber eine „die" ist (XX, 282). In der deutschen Übersetzung: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde" tritt der Unterschied nicht so klar hervor, weil im Deutschen „Petrus" und „Fels" beide ein „der", nämlich beide männlichen Geschlechts, sind. Im Griechischen aber ist der Fels eine „die" (*ἡ πέτρα*), während Petrus (*πέτρος*) ein „der" ist. Der Unterschied tritt hervor, wenn wir die Stelle etwa so wiedergeben: Du bist Petros (*πέτρος*), und auf dieser Petra (*ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*) will ich bauen meine Gemeinde. So Luther auch schon 1519 gegen Eck in seiner Epistola ad monachos conventus Iutterboccensis et defensio contra malignum Ioh. Eccii iudicium. Opp. v. a. II, 477 sqq. St. L. XVIII, 1375 f. Nachdem Luther darauf hingewiesen hat, daß sonst in der Schrift Petrus nicht der Fels genannt werde, fährt er fort: „Auch an dieser Stelle [Matth. 16, 18] unterscheidet Christus klar den Petrus von petra. Denn wenn er unter petra den Petrus hätte verstehen wollen, so hätte er gesagt: ‚Du bist Petrus, und auf dich will ich bauen meine Kirche'; da er aber das zweite Mal das Wort petra setzt, so zeigt er klar an, daß ein anderes sei Petrus, ein anderes die petra, die er durch das Pronomen hanc" (diese, Femininum) „von Petrus unterscheidet. Und so will ich aus dem vorliegenden Text leichtlich wehren, daß Eck nicht zeigen könne, daß Petrus die petra (der Fels) sei." Auch Meyer bezieht wider Kontext und Text die *πέτρα* auf die Person des Apostels und will daher auch Petrus einen Primat unter den Aposteln zugestehen. Nur weist er die römischen Konsequenzen, nämlich die Beziehung auf

Regierung der Welt und des Universums, sondern insofern sie durch den Glauben alles besitzen, was Christus besitzt, und alles mittun, was Christus tut,[1514] sind sie Besitzer des Universums, der Welt und aller Verhältnisse der Welt, 1 Kor. 3, 21 f.: „Alles ist euer . . ., es sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige: alles ist euer." Die Restriktion Meyers „im künftigen *αἰών*" ist eingetragen. Der Text hat diese Restriktion nicht. Kurz, die Christen sind die reichste und mächtigste Gesellschaft in der Welt. Durch den Glauben an Christum haben sich über ihnen die Gnaden- und Segensschleusen des Himmels geöffnet. Die Gläubigen haben alles, die Ungläubigen nichts.

---

den Papst, ab, „da JEsus weder Nachfolger des Petrus im Auge hat, noch die Päpste solche Nachfolger sind". Letzteres ist richtig, aber ersteres nicht. Christus hat allerdings Nachfolger des Petrus im Auge, weil er das, was er Kap. 16 von Petrus aussagt, Kap. 18 allen Gläubigen zuspricht. Wenn Meyer sich mit dem Kontext und Text von Matth. 16, 18 in Einklang bringen will, so muß er auf Luthers Erklärung der Stelle zurückkommen, nämlich auf die Erklärung: „Alle Christen sind Petri um des Bekenntnisses willen, das hie Petrus tut, welches ist der Fels, darauf Petrus und alle Petri erbaut sind." Wenn Meyer meint, in den Schmalkaldischen Artikeln sei Luthers Erklärung der *πέτρα* „zum Begriff des verum ministerium verallgemeinert", so ist das ein Irrtum. Die Schmalkaldischen Artikel erklären ausdrücklich das verum ministerium für das ministerium *illius professionis, quam Petrus fecerat.* Im deutschen Text (333, 25): „Daß aber stehet: ‚Und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen', da muß man je bekennen, daß die Kirche nicht auf einiges Menschen Gewalt gebaut sei, sondern sie ist gebaut auf das Amt, welches die Bekenntnis führet, die Petrus tut, nämlich, daß JEsus sei der Christ und Sohn Gottes." „Christus, des lebendigen Gottes Sohn", ist eine kurze Bezeichnung des ganzen Inhalts des Evangeliums, das die Kirche in der Welt zu bekennen oder zu predigen hat, und worauf zugleich die Kirche selbst mit ihrem Glauben steht. Eine sachliche Parallele ist Eph. 2, 20. Der Apostel Wort und Bekenntnis zu Christo und von Christo ist aber kein anderes Wort und Bekenntnis als das allen Gläubigen befohlene. Luthers Fassung von Matth. 16, 18 findet sich nicht nur bei den alten Theologen (vgl. Calov zur Stelle), sondern auch bei Neueren (Lange, Ewald, Wieseler). Auch hier hat sich in den Kommentaren die Unsitte eingeschlichen, die Zahl der verschiedenen Auslegungen unnötig zu vergrößern. So werden meistens als zwei verschiedene Auslegungen von *πέτρα* angeführt 1. Christus, 2. das Bekenntnis von Christo. Tatsächlich haben wir es nur mit einer Auslegung zu tun, da der Glaube nie unmittelbar, sondern immer nur mittelbar auf Christo steht, nämlich auf dem Christus, den Petrus, die Apostel und alle Christen bekennen (profitentur, praedicant).

1514) Vgl. den Abschnitt „Wert und Wirkung des Gebets der Christen", S. 98 ff.

5. Die Entstehung und Erhaltung der Kirche.

Weil der Glaube, wodurch ein Mensch ein Glied der christlichen Kirche wird, allein durch Gottes Gnade und Macht entsteht und besteht,[1515] so hebt die Schrift noch besonders hervor, daß die Kirche weder ganz noch zum Teil Menschenwerk, sondern *allein Gottes Werk und Wirkung* ist. Ps. 100, 3: „Er hat uns gemacht, und nicht wir selbst, zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide"; 1 Petr. 2, 9. 10: Er „hat euch berufen von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht, die ihr weiland nicht ein Volk waret, nun aber Gottes Volk seid, und weiland nicht in Gnaden waret, nun aber in Gnaden seid" (*οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες*). Allein durch Gottes Gnade und Kraft wird die Kirche auch wider die Pforten der Hölle *erhalten*. Durch die synergistische Lehre, daß der Glaube und die Erhaltung des Glaubens nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch vom menschlichen Wohlverhalten abhänge, wird die Kirche von ihrem Existenzgrunde abgerückt. Das *Mittel* oder *Werkzeug*, das Gott zur Sammlung und Erhaltung der Kirche gebraucht, ist das *Evangelium* in allen Formen der Bezeugung (Wort und Sakrament), weil nur aus dem Evangelium der Glaube entsteht und besteht.[1516] Sofern die Reformierten lehren, daß die Wirkung und Erhaltung des seligmachenden Glaubens sich nicht durch die Gnadenmittel, sondern unmittelbar vollziehe, entziehen sie der Kirche die Existenzbedingungen. *Menschen* sind Mittel (causa instrumentalis) zur Ausbreitung und Erhaltung der Kirche nur insofern, als sie das Evangelium verkündigen und lehren.[1517] In diesem Sinne heißt auch Gal. 4, 26 die Kirche auf Erden[1518] die „Mutter" aller derer, die Isaak nach Kinder sind. *Luther* (IX, 575 f.): „Sara oder Jerusalem ist unsere freie Mutter, die Kirche, Christi Braut, von der wir alle geboren werden. Sie gebiert aber Kinder ohne Unterlaß bis ans Ende der Welt, indem sie das Amt des Wortes ausübt, das heißt, indem sie lehrt und das Evangelium fortpflanzt, denn das heißt gebären. . . . Die Kirche soll nichts tun, als das Evangelium recht und rein lehren und so Kinder gebären. So sind wir alle untereinander Väter und Kinder, denn wir werden einer von dem andern geboren. Ich, der ich von andern durch das

---

1515) Eph. 1, 19. 20; 1 Petr. 1, 5; Joh. 1, 13.

1516) Röm. 10, 17; 1 Petr. 1, 23—25. Vgl. Luthers klassische Darlegung zu Ps. 110, 3 (St. L. V, 990 ff.) und zu Jes. 2, 2 ff. (VI, 21 ff.).

1517) Jes. 40, 9; Mark. 16, 15.

1518) Vgl. Luther IX, 573 f.

gegen öffentliche Ärgernisse und Frevel in der Lehre und Predigt."[1528] Hängt das scheinbar Unbestimmte in Luthers Aussagen nicht mit der Doppelstellung zusammen, in der der Christ als Christ und als obrigkeitliche Person sich befindet? Einerseits gilt es, festzuhalten, daß das weltliche Regiment als solches weder Recht noch Pflicht hat, in kirchlichen Dingen etwas zu gebieten oder zu ordnen. Andererseits steht fest, daß auch obrigkeitliche Personen, sofern sie Christen sind, ihr Christentum nicht vergessen können noch sollen. Wie ein Christ mit allem, was ihm von Gott gegeben ist, der Kirche dienen soll, so sollen auch Ansehen und Einfluß, die mit einer hohen weltlichen Stellung verbunden sind, der Kirche zugute kommen. Es ist jedenfalls nicht recht, wenn ein Christ, nachdem er zu einer hohen weltlichen Stellung gekommen ist, nun sorgfältig sein Christentum verheimlicht. Die Schrift macht einerseits darauf aufmerksam, daß nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle berufen sind, 1 Kor. 1, 26. Andererseits hat der Heilige Geist nicht vergessen zu erwähnen, daß auch in der Welt angesehene Leute wie Dionysius, der Ratsherr von Athen, und hohe Beamte wie Erastus, der Schatzmeister der Stadt Korinth, zur christlichen Gemeinde gehörten, Apost. 17, 34; Röm. 16, 23. Walther drückt dies (Pastorale, S. 368) so aus: „Wie der Reiche mit seinem Gelde, der Künstler mit seiner Kunst aus Liebe dient, ohne deswegen ein Recht vor andern in der Kirche zu beanspruchen, so sollten" (nach Luthers Ansicht) „die Fürsten mit ihrer Macht dienen nicht auf Grund eines ihnen vor andern in der Kirche zustehenden Rechtes, sondern einer auf ihnen ruhenden Liebespflicht." Aber wo ist hier die Grenze, und zwar die Grenze auch der „Liebespflicht"? Auf die Liebespflicht berufen sich auch Rom und romanisierende Protestanten, wenn sie die doppelte Forderung stellen, einmal, daß der Staat mit Gottes Wort oder mit „christlichen Grundsätzen" zu regieren sei, und sodann, daß der Staat sich als Organ der Kirche zu betrachten und sich ihr auch mit Zwangsmitteln zur Verfügung zu stellen habe. Also wo ist die Grenze? Sie ist in der doppelten Erkenntnis gegeben, erstens daß der Staat nicht mit Gottes Wort regiert werden kann noch soll, sondern aus der natürlichen Vernunft zu verfassen und zu regieren ist, sodann, daß die Kirche nicht mit Gewalt und Zwang, sondern nur mit Gottes Wort gebaut werden kann und soll und aller äußere Zwang in Sachen des Glaubens zu einem Hindernis für die Kirche wird, wenn nicht Gott hinterher gutmacht, was Menschen verkehrt gemacht haben.

1528) Luthers Theologie II, 281.

Die Ortskirchen.

(De ecclesiis particularibus.)

1. Der Begriff der Ortskirche oder Ortsgemeinde.

Das bisher Dargelegte diente der Beschreibung der einen, über die ganze Welt zerstreuten Universalkirche, die ausdrücklich „eine" (μία ποίμνη) heißt und der durch göttliche Verheißung der sichere und ununterbrochene Fortbestand bis ans Ende der Welt garantiert ist.[1529] Aber die Schrift redet in einer ganzen Reihe von Stellen auch von Kirchen im Plural, nämlich von Kirchen, die sich an einzelnen und bestimmten Orten in der Welt befinden. So 1 Kor. 16, 10: „die Kirchen (Gemeinden) in Asien" (*αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας*); 1 Kor. 1, 2: „die Kirche Gottes in Korinth" (*ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ οὖσα ἐν Κορίνθῳ*); Apost. 8, 1: „die Kirche zu Jerusalem" (*ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἱεροσολύμοις*); Röm. 16, 16: „Es grüßen euch die Kirchen" (*ἐκκλησίαι*, Plural) „Christi"; 1 Kor. 11, 16: „Die Kirchen" (*ἐκκλησίαι*, Plural) „Gottes haben nicht die Gewohnheit zu zanken." Diese Kirchen werden ecclesiae particulares, Ortskirchen oder Ortsgemeinden, genannt. Es sind Kirchen, an die man schreiben und auch in mündlicher Rede sich wenden kann. Von Ortskirchen ist natürlich auch die Rede Apost. 20, 28: „Habt acht auf . . . die ganze Herde, unter welche euch der Heilige Geist gesetzt hat zu Bischöfen, zu weiden die Gemeinde Gottes"; 1 Tim. 3, 5: „So jemand seinem eigenen Hause nicht weiß vorzustehen, wie wird er die Gemeinde Gottes versorgen" (*τῆς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται*); Apost. 14, 27: „Sie versammelten die Gemeinde" (*τὴν ἐκκλησίαν*); Apost. 14, 23: „Sie ordneten ihnen Älteste in den Gemeinden" (*κατ' ἐκκλησίαν*); Matth. 18, 17: „Sage es der Gemeinde" (*εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ*); 1 Kor. 14, 23: „Wenn nun die ganze Gemeinde zusammenkäme an einem Ort."[1530]

Aber welches ist das Verhältnis der Ortskirchen zur Gesamtkirche? Die Gesamtkirche und die Ortskirchen sind nicht zwei Kirchen oder zwei Arten von Kirchen, sondern die Gesamtkirche ist die Summe der Ortskirchen, unter Hinzuzählung der einzelnen Gläubigen, die von aller äußeren Kirchengemeinschaft abgeschlossen sind. Wenn wir von einer christlichen Ortsgemeinde reden, so meinen wir immer nur die Christen oder die Gläubigen, die sich in der sichtbaren Gemeinschaft

1529) Matth. 16, 18; Röm. 11, 2—5.

1530) Vgl. die vollständige Aufzählung z. B. in Wahls *Clavis* sub *ἐκκλησία*.

finden. Auch die Ortskirchen bestehen nur aus Gläubigen. Wie die Bösen und die Heuchler nicht zur Gesamtkirche gehören, so bilden sie auch nicht einen Teil der Ortsgemeinde. Dies ist klare Lehre der Schrift. Wenn Paulus an die korinthische Ortsgemeinde schreibt, so redet er sie an als „die Geheiligten in Christo JEsu, die berufenen Heiligen" (*ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*). Auch alle Verrichtungen, die den Ortsgemeinden aufgetragen werden, z. B. die gegenseitige Belehrung und Ermahnung,[1531] die Übung der Kirchenzucht,[1532] die Überwachung der Lehre und der Lehrer,[1533] die Predigt des Evangeliums,[1534] der heilige Wandel[1535] usw., setzen in jedem Falle den Glauben an Christum voraus. Den Heuchlern in der Gemeinde ist dasselbe zu sagen, was auch den Ungläubigen außerhalb der Gemeinde zu verkündigen ist, nämlich: „So tut nun Buße und bekehret euch!"[1536] Eine Ortsgemeinde ist daher so zu definieren: Die Ortsgemeinde ist die Gemeinde der Gläubigen, die sich an einem bestimmten Ort um Wort und Sakrament gesammelt haben.[1537]

2. Die Ortsgemeinden sind göttliche Ordnung.

Es ist die Frage erörtert worden, ob die Bildung von Ortsgemeinden, beziehungsweise der Anschluß an bereits bestehende Ortsgemeinden, in der Willkür der Christen stehe oder göttliche Ord-

1531) Kol. 3, 16. 17.
1532) 1 Kor. 5, 1—13; Matth. 18, 17.
1533) Röm. 16, 17; Kol. 4, 17.
1534) 1 Petr. 2, 9.
1535) 1 Petr. 3, 8—17 usw.
1536) Apost. 3, 19.

1537) Walther definiert daher auch eine lutherische Ortsgemeinde als „eine Versammlung gläubiger Christen an einem bestimmten Ort, bei welchen Gottes Wort dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche gemäß rein gepredigt und die heiligen Sakramente nach Christi Einsetzung laut des Evangelii gereicht werden". (Die rechte Gestalt, S. 1.) Genau reden daher diejenigen alten Theologen, welche sagen, daß die Heuchler auch nicht einen Bestandteil (pars) der Ortsgemeinde bilden. So Dannhauer, Hodos., p. 61: Non sunt hypocritae quidem membra ecclesiae invisibilis, nec *visibilis verae*, sed tamen visibilis aggregatae, ut zizania non est pars agri triticei, qua talis, tamen pars est agri totius aggregati ex tritico et zizania. Calov, Systema VIII, 253 sq.: Etsi hypocritae sint in coetu illo, *in* quo est ecclesia, non tamen in coetu proprie sunt, *qui* est ecclesia. ... Non facimus geminam ecclesiam, aliam sanctorum, aliam mixtam, sed hanc tantum nostris distinctionem esse dicimus, qua *ὁμωνύμως* vox ecclesiae accipitur, semel pro coetu fidelium, iterum pro conventu, in quo fidelibus *admixti* reperiuntur hypocritae. Auch Art. 8 der Augustana sagt nicht, daß die falschen Christen und Heuchler einen Bestandteil der Kirche bilden, sondern nur, daß sie insofern Organe der Kirche sein können, als die Gnadenmittel kräftig bleiben, wenn sie auch von Bösen verwaltet werden.

nung sei. Die Frage ist von großer praktischer Bedeutung, da es zu allen Zeiten Leute gegeben hat, die zwar Christen zu sein behaupteten, aber dabei den Anschluß an eine Ortsgemeinde als ein Stück christlicher Freiheit, also als ein Adiaphoron, angesehen haben wollten.[1538] Wir müssen sagen: 1. Weil es Gottes Wille und Befehl ist, daß die Christen, die sich an einem Ort befinden, nicht nur Gottes Wort für sich lesen, sondern auch in äußere Gemeinschaft miteinander treten, Gottes Wort in öffentlicher Predigt hören und also das öffentliche Predigtamt unter sich aufrichten und, wo es aufgerichtet ist, gebrauchen sollen;[1539] 2. weil nicht nur der einzelne Christ verpflichtet ist, den sündigenden Bruder zu ermahnen und zu strafen, sondern auch der ganzen Ortsgemeinde die Übung christlicher Zucht an ihren Gliedern geboten ist;[1540] 3. weil insonderheit auch die Feier des heiligen Abendmahls nicht bloß kirchliche, sondern göttliche Ordnung zur Betätigung der brüderlichen *Gemeinschaft* ist:[1541]. so ist auch die Bildung von christlichen Ortsgemeinden und der Anschluß an dieselben nicht menschliche, sondern göttliche Ordnung.[1542] Hierauf gründet sich unsere kirchliche Praxis, daß wir keine „Resignation" von der Gliedschaft in der christlichen Gemeinde annehmen, weil weder einzelne Personen in der Gemeinde noch eine ganze Gemeinde Macht hat, von einer göttlichen Ordnung zu dispensieren. Dagegen ist die Verbindung von Ortsgemeinden zu größeren kirchlichen Verbänden (zu Konferenzen, Synoden usw.) nicht als *göttliche* Ordnung zu bezeichnen. Das Gebot: „Sag's der Kirche!" (εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ) geht nach dem Kontext auf die *Ortskirche*, und ist darüber hinaus nicht als *göttliche* Ordnung geltend zu machen. „Sag's der Synode!" usw. ist menschliche Ordnung. Daher sagt *Walther*

1538) Hierdurch ist *Walthers* Schrift veranlaßt: „Von der Pflicht der Christen, sich an eine rechtgläubige Ortsgemeinde gliedlich anzuschließen." St. Louis 1880.

1539) Dieser Punkt wird unter dem folgenden Abschnitt, „Das öffentliche Predigtamt", ausführlicher dargelegt.

1540) Matth. 18, 17: „Sage es der Gemeinde; höret er die Gemeinde nicht, so halt ihn als einen Heiden und Zöllner"; 1 Kor. 5, 13: „Tut von euch selbst hinaus" (die Gemeinde wird angeredet), „wer da böse ist"; 2 Kor. 2, 8: „Ich ermahne euch" (die Gemeinde), „daß ihr die Liebe an ihm" (dem Bußfertigen) „beweiset."

1541) 1 Kor. 10, 17; 11, 17—21. 33.

1542) Walther, Kirche u. Amt, S. 144 ff.: „Ein jeder Christ ist bei seiner Seelen Seligkeit verbunden, sich zu den rechtgläubigen Gemeinden und ihren rechtgläubigen Predigern zu bekennen und resp. zu halten, wo er solche findet."

richtig: „Daß eine kirchenregimentliche Verbindung mehrerer Gemeinden zu einem größeren kirchlichen Körper, z. B. vermittelst einer Synode mit Visitationsgewalt, eines sogenannten Oberkirchenkollegiums, eines Konsistoriums, eines Bischofs usw., nicht göttlichen, sondern nur menschlichen Rechts und daher nicht absolut notwendig sei, hierüber kann allerdings kein Zweifel sein, da sich dafür kein Gebot findet."[1543] Darauf gründet sich unsere synodale Praxis, daß wir Resignationen von der Synodalgliedschaft allerdings entgegennehmen, wenn eine Gemeinde trotz gepflogener Verhandlungen bei der Erklärung bleibt, daß sie unter ihren Verhältnissen die Synodalgliedschaft aufheben solle.

3. Rechtgläubige und irrgläubige Kirchen.

Die tatsächlich existierenden Ortsgemeinden und größeren kirchlichen Gemeinschaften müssen wir nach der Stellung, die sie in bezug auf die christliche Lehre einnehmen, in zwei Klassen einteilen. Es ist Gottes Wille und Befehl, daß in seiner Kirche auch sein Wort rein, das ist, ohne Beimischung von Menschenlehren, gepredigt und geglaubt werde. Wer in der Kirche Gottes redet, soll nicht eigenes, sondern Gottes Wort reden. Stroh und Weizen reimen sich nicht zusammen. Das „Anderslehren", ἑτεροδιδασκαλεῖν, ist streng verboten.[1544] Es ist immer wieder daran zu erinnern, daß sich in der ganzen Schrift keine einzige Stelle findet, die einem Lehrer gestattete, von Gottes Wort abzuweichen, oder einem Kinde Gottes erlaubte, mit einem Lehrer, der von Gottes Wort abweicht, Gemeinschaft zu machen. Gott will an die Propheten, die ihr eigenes Wort verkündigen,[1545] und alle Christen ohne Ausnahme haben Befehl, von ihnen zu weichen.[1546] Auf diese göttliche Ordnung gründet sich die Unterscheidung von rechtgläubigen und irrgläubigen Kirchen. Eine Kirche, die sich nach der göttlichen Ordnung hält, in der also Gottes Wort rein gelehrt und die Sakramente nach der göttlichen Einsetzung verwaltet werden, wird mit vollem Recht eine rechtgläubige Kirche (ecclesia orthodoxa, pura) genannt. Eine Kirche hingegen, die im Widerspruch mit der göttlichen Ordnung

---

1543) Pastorale, S. 393 f. Vgl. dort auch den längeren Nachweis, daß dies lutherische Lehre sei.

1544) 1 Tim. 1, 3: „Ich habe dich ermahnt, daß du zu Ephesus bliebest, da ich in Mazedonien zog, damit du etlichen gebötest, daß sie nicht anders lehreten", ἵνα παραγγείλῃς τισὶ μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν.

1545) Jer. 23, 31.

1546) Röm. 16, 17; 1 Tim. 6, 3 ff.

in ihrer Mitte falsche Lehre erlaubt, wird mit Recht eine **irrgläubige Kirche** (ecclesia heterodoxa, impura) genannt.[1547] Daß dieser Unterschied zwischen den Kirchengemeinschaften erkannt und festgehalten werde, sollten alle Kinder Gottes sich aufs höchste angelegen sein lassen, da namentlich zu unserer Zeit die Gleichgültigkeit in bezug auf die christliche Lehre die äußere Christenheit wie eine Flut überschwemmt hat und die Abschaffung der Glaubenslehren (abrogation of creeds) und die Substituierung eines sogenannten „praktischen Christentums" (applied Christianity) als ein zu erstrebendes Ziel hingestellt wird.[1548] Eine doppelte Bemerkung ist noch am Platze, wenn es sich darum handelt, den rechtgläubigen Charakter einer Kirchengemeinschaft zu bestimmen: 1. Eine Kirchengemeinschaft ist rechtgläubig nur dadurch, daß die rechte Lehre in ihr **tatsächlich** von allen Kanzeln und in allen ihren Schriften gelehrt wird, nicht schon dadurch, daß sie sich zur rechten Lehre, wie sie z. B. in der Augsburgischen Konfession und in den andern Bekenntnissen der lutherischen Kirche vorliegt, nur „offiziell" bekennt. Nicht die „offizielle" Lehre, die gelehrt werden **sollte**, sondern die **tatsächlich im Schwange gehende Lehre** entscheidet über den Charakter einer Kirchengemeinschaft, weil Christi Ordnung dahin geht, daß alles, was er seinen Jüngern befohlen hat, tatsächlich gelehrt, nicht bloß durch ein „offizielles Dokument" als rechte Lehre anerkannt werde. Auch liegt auf der Hand, daß nur durch das tatsächlich gelehrte reine Evangelium der Glaube an Christum gewirkt und erhalten wird. 2. Eine Kirchengemeinschaft verliert ihren rechtgläubigen Charakter nicht **durch gelegentlich in ihr auftauchende Irrlehren**. Was der Apostel Paulus den Ältesten von Ephesus ankündigt: „Auch aus euch selbst werden aufstehen Männer, die da verkehrte Lehren reden, die Jünger an sich zu ziehen",[1549] ist nicht bloß in der apostolischen Kirche wahr geworden, sondern wurde auch in der Kirche der Reformation wahr und wird

1547) Orthodoxe Kirchen sind zu unserer Zeit die lutherischen Gemeinden und Kirchengemeinschaften, die die in den Bekenntnisschriften dieser Kirche dargelegten Lehren tatsächlich lehren und bekennen, weil die dargelegten Lehren, wie eine Prüfung ergibt, die Lehren der Heiligen Schrift sind. Unreine oder heterodoxe Kirchen sind die römische Kirche, die reformierte Kirche mit ihren vielen Unterabteilungen, auch die lutherisch sich nennenden Gemeinschaften, die die Lehre der Kirche der Reformation tatsächlich nicht lehren und bekennen.

1548) *The Expansion of Religion.* By E. Winchester Donald, Rector of Trinity Church in the City of Boston, 1896, p. 125.

1549) Apost. 20, 30.

bis an den Jüngsten Tag in der Kirche wahr bleiben. Das Prädikat „rechtgläubig" verliert eine Kirche erst dann, wenn sie nicht mehr nach Röm. 16, 17 handelt, also den auftauchenden Irrtum nicht straft und schließlich ausscheidet, sondern ihn unangefochten gewähren läßt und so ihm tatsächlich Gleichberechtigung neben der Wahrheit zugesteht. Was den Ausdruck „Kirche" und „Sekte" betrifft, so ist zu beachten, daß wir die irrgläubigen Gemeinschaften sowohl „Kirchen" als „Sekten" nennen, je nachdem wir auf das Gute oder auf das Böse in ihnen sehen. Wir nennen sie Kirchen, insofern bei ihnen neben ihren irrigen Lehren noch so viel vom Evangelium Christi laut wird, daß dadurch der Glaube an Christum entstehen kann und also noch wahre Kinder Gottes in ihrer Mitte gefunden werden. Wir nennen sie Sekten, insofern sie von der christlichen Lehre abweichen, auf Grund dieser Abweichungen sich konstituiert und also Zertrennung in der Kirche angerichtet haben, auch durch ihre Irrlehren und ihre Sonderexistenz eine stehende Gefahr für den Glauben der Kinder Gottes bilden.

4. Auch in irrgläubigen Kirchen gibt es Kinder Gottes.

So gewiß es ist, daß alle Ortskirchen rechtgläubig sein sollen und alle irrgläubigen Gemeinschaften als solche nur unter Gottes Zulassung und wider Gottes gnädigen Willen existieren, so ist doch die Tatsache festzuhalten, daß auch in den irrgläubigen Gemeinschaften gläubige Kinder Gottes sich finden. Es gibt mehr Christen als in allen Stücken rechtgläubige Christen. Obwohl Christus den Samaritern die Existenzberechtigung als gesonderter Kirchengemeinschaft sehr klar abspricht,[1550]) so gibt er doch wiederholt einzelnen Samaritern das Zeugnis wahrer Gotteskindschaft.[1551]) Auch Luther war weit davon entfernt, die una sancta auf die rechtgläubige lutherische Kirche zu beschränken. So gewaltig er das Papsttum bekämpft und ausdrücklich eine Stiftung des Teufels nennt, so zweifelt er doch nicht daran, daß Gott auch unter dem Papsttum zu allen Zeiten eine Christenheit, ja den „Ausbund" der Christenheit sich erhalten hat.[1552]) Ferner: So ernstlich Luther Carlstadt, Zwingli und Genossen wegen ihrer Abweichung von Gottes Wort bekämpft, so gibt er doch zu, daß

1550) Joh. 4, 22. 1551) Luk. 17, 16; 10, 33.

1552) St. L. XVII, 1019 ff. Ferner V, 468: „Unter dem Papsttum sind allezeit etliche Gläubige gewesen, und deren sind auch noch da, die wir nicht kennen, welche Gott durch das Wort und die Sakramente erhält, wiewohl der Teufel und der Papst es nicht gern sehen."

Kinder Gottes mit diesen Pseudoreformatoren gemeinschaftliche Sache gemacht haben, ohne um die böse Sache zu wissen.[1553] Ebenso weisen die alten, „für Orthodoxie eifernden" lutherischen Lehrer es ganz entschieden ab, die una sancta mit der rechtgläubigen lutherischen Kirche zu identifizieren.[1554] Die Väter der Missourisynode bezeichnen es als eine Verleumdung der lutherischen Kirche, wenn man ihr die Lehre zuschreibe, daß sie die Kirche Gottes auf die Grenzen der lutherischen Kirche beschränke.[1555] Positiv lehrten sie: Hält jemand in seinem Herzen an dem Zentralartikel der christlichen Lehre fest, das heißt, glaubt er, daß Gott ihm um Christi satisfactio vicaria willen gnädig ist, so ist er ein Glied der christlichen Kirche, einerlei in welchem kirchlichen Lager er sich äußerlich befindet. Die gegenteilige Lehre stößt den Zentralartikel des Christentums, die Lehre von der Rechtfertigung, um. Walther:[1556] Nach Röm. 3, 28; Apost. 4, 12 „ist unbedingt und allein zur Seligkeit notwendig die Gemeinschaft mit Christo durch den Glauben. Der Grundsatz: ‚Außer der Kirche kein Heil' — ‚Wer die Kirche auf Erden nicht zur Mutter hat, hat Gott im Himmel nicht zum Vater' ist daher nur in dem Sinne wahr, daß außer der unsichtbaren Kirche kein Heil und keine göttliche Gnadenkindschaft ist; denn dies heißt eben nichts anderes als: ‚Außer Christo ist kein Heil'; denn wer nicht in innerlicher Gemeinschaft mit den Gläubigen und Heiligen steht, der steht auch nicht in Gemeinschaft mit Christo; hingegen wer durch den Glauben in Gemeinschaft mit Christo steht, der steht auch in Gemeinschaft mit allen denen, in denen Christus wohnt, das ist, mit der unsichtbaren Kirche. Wer daher die Seligkeit an die Gemeinschaft mit irgendeiner sichtbaren Kirche bindet, stößt damit den Artikel von der Rechtfertigung eines armen Sünders vor Gott allein durch den Glauben an JEsum Christum um".

5. Kirchliche Gemeinschaft mit irrgläubigen Kirchen ist wider die göttliche Ordnung. (Unionismus.)

Bekanntlich wird der Umstand, daß in irrgläubigen Kirchen Kinder Gottes sich befinden, als Grund dafür angeführt, daß es recht, ja von der Liebe gefordert sei, mit irrgläubigen Kirchen Gemeinschaft zu machen. Die Schrift lehrt genau das Gegenteil, näm-

1553) St. L. IX, 44. 1554) Die Belege bei Baier III, 646 ff.
1555) Walther, Kirche u. Amt, S. 95—113.
1556) K. u. A., S. 160 f.

lich: „Weichet von denselbigen!"[1557] Das unionistische Argument ist auch natürlich unvernünftig. Die alten lutherischen Lehrer weisen zur Illustration auf 2 Sam. 15, 11 hin. Sowenig die Tatsache, daß zweihundert Bürger Jerusalems aus Unwissenheit mit Absalom gingen, das übrige Israel berechtigte, sich auch in das Rebellenlager zu begeben oder doch mit den Rebellen zu liebäugeln, so wenig berechtigt der Umstand, daß eine Anzahl Christen wider Gottes Ordnung aus Unwissenheit mit Irrlehrern Gemeinschaft machen, andere Christen, ein Gleiches zu tun. Hierfür sich auf die Liebe zu berufen, ist ein Mißbrauch des Worts. Die Liebe zu Gott und zu den Brüdern fordert genau das Gegenteil. Wer Christum liebt, der liebt auch Christi Wort, und zu Christi Worten gehört vor allen Dingen auch das Wort von der Meidung aller derer, die etwas anderes als Christi Wort lehren. Und zur Liebe gegen die Brüder gehört vor allen Dingen auch die Praxis, daß wir nicht mit ihnen irren und sündigen, sondern sie von Irrtum und Sünde loszumachen suchen. Endlich erklärt die Schrift Alten und Neuen Testaments noch ausdrücklich, daß Gott Irrlehrer kommen läßt, damit die Christen sie meiden, nicht damit die Christen mit ihnen Gemeinschaft machen.[1558] Der Ungehorsam gegen das göttliche Gebot, das den Christen die Gemeinschaft mit falschen Lehrern und falscher Lehre untersagt, wird im kirchlichen Sprachgebrauch „Unionismus", „Religionsmengerei", „Synkretismus" usw. genannt.[1559] Der Unionismus ist tatsächlich die Ursache, daß es Trennungen und irrgläubige Kirchen in der Christenheit überhaupt gibt. Würden alle Christen nach der göttlichen Ordnung, die Anderslehrenden (ἑτεροδιδασκαλοῦντες), zu meiden, sich gehalten haben, so würde weder das Papsttum noch andere Sekten entstanden sein. Wo keine Käufer sind, da ist auch kein Markt. Der Unionismus gibt freilich vor, die Uneinigkeit innerhalb der Christenheit beseitigen zu wollen. Weil aber die Einigkeit der christlichen Kirche eine Einigkeit des Glaubens und des Bekenntnisses ist, so ist er eine Karikatur der christlichen Einigkeit, ja eine Verspottung derselben.[1560] Anstatt den Schaden zu heilen, erklärt er ihn in Permanenz. Eine genaue Beschreibung der christlichen Einigkeit haben wir 1 Kor. 1, 10: „Ich ermahne euch

---

1557) Röm. 16, 17; 1 Tim. 6, 3 ff.; 2 Joh. 10. 11 usw.

1558) 5 Mos. 13, 3; 8, 2; 1 Kor. 11, 19.

1559) Baier III, 665 sqq.; Apol. 162, 48.

1560) Vgl. Luther über die Einigkeit der christlichen Kirche als eine Einigkeit der Herzen durch den Glauben an Gottes Wort, St. L. XIX, 344 ff.

aber, liebe Brüder, durch den Namen unsers HErrn JEsu Christi, daß ihr allzumal einerlei Rede führet (ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες) und lasset nicht Spaltungen unter euch sein." Hier ist die Übereinstimmung in der Rede (λέγειν) oder im Bekenntnis der christlichen Lehre gefordert. Und wenn der Apostel fortfährt: „Sondern haltet fest aneinander in einem Sinn und in einerlei Meinung (ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν αὐτῇ γνώμῃ)", so ist klar ausgedrückt, daß die Christen dieselben Worte auch in demselben Sinn verstehen sollen.[1561] Eine Übereinstimmung in denselben Worten bei verschiedenem Sinn ist das gerade Gegenteil von der von Gott gewollten Einigkeit, und wenn eine solche Einigkeit gesucht wird, so ist sie ein den Christen unanständiges Spielen in heiligen, göttlichen Dingen.[1562] Die christliche Kirche kann und soll mit den Irrenden Geduld haben und den Irrtum durch Belehrung zu beseitigen suchen. Aber sie kann und soll dem Irrtum nie eine Berechtigung neben der Wahrheit zugestehen. Tut sie dies, so liegt jedesmal eine Verleugnung der Wahrheit selbst vor. Die Wahrheit hat es an sich, daß sie den entgegenstehenden Irrtum ausschließt. Die Wahrheit, welche den Irrtum nicht mehr von sich ausschließt, sondern ihm neben sich Existenzrecht einräumt, gibt sich eo ipso als Wahrheit auf. Hierher gehören Worte Luthers wie diese:[1563] „Wer seine Lehre, Glauben und Bekenntnis für wahr, recht und gewiß hält, der kann mit andern, so falsche Lehre führen oder derselben zugetan sind, nicht in einem Stalle stehen." Daher ist der Unionismus der christlichen Kirche auch so gefährlich, weil er prinzipiell den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum aufhebt und es nur infolge einer „glücklichen Inkonsequenz" geschehen kann, daß der, welcher mit dem Irrtum Gemeinschaft macht, dennoch für seine Person wesentlich auf dem Grunde der Wahrheit bleibt. Denn es ist allerdings eine „glückliche Inkonsequenz", wenn jemand zwar die Worte der Schrift, welche das Weichen von den Anderslehrenden

1561) Meyer z. St.: „Γνώμη heißt nirgends im Neuen Testament Gesinnung, sondern sententia, iudicium."

1562) Vgl. Luther XVIII, 1996: „Fabius lehrt, daß man ein zweideutig Wort wie eine Klippe meiden müßte, und wenn uns dergleichen etwa einmal entfällt, kann man es verzeihen; aber es mit Fleiß und Vorsatz zu suchen, das ist keiner Verzeihung, sondern des gerechtesten Hasses aller wert. . . . Denn was sollte, wenn man in der Religion, im Recht und allen wichtigen Sachen sich gewöhnen wollte, zweifelhaft und listig zu reden, anders daraus werden als ein ganz verwirrtes Babel, daß schließlich keiner den andern verstehen könnte?"

1563) St. L. XVII, 1180.

gebieten, beiseitesetzt, aber dabei dennoch an den Worten festhält: „Das Blut JEsu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde."[1564]) — Was die Rede betrifft, die zu unserer Zeit auch bei sogenannten positiven Theologen sich findet, daß „verschiedene Richtungen", das ist, die Nichtübereinstimmung in Lehre und Bekenntnis, von Gott beabsichtigt seien, so kann man sich nur darüber wundern, daß solche Rede angesichts des Gegenzeugnisses der Schrift innerhalb der Christenheit gehört wird.

6. Schisma.

Mit dem kirchlichen Ausdruck Schisma bezeichnen wir eine kirchliche Trennung, die nicht von Gottes Wort geboten ist, sondern nach eigener Wahl, also sündlicherweise, z. B. wegen Verschiedenheiten in den kirchlichen Gebräuchen, Redeweisen, Ordnungen usw., ins Werk gesetzt wird. Praktisch wichtig ist die Unterscheidung zwischen boshaften Schismatikern und solchen, die aus Schwachheit in der Erkenntnis und aus einer vorgefaßten Meinung eine sündliche Trennung anrichten.[1565]) Mit Unrecht aber werden diejenigen Schismatiker, Separatisten usw. genannt, die sich von einer Kirchengemeinschaft wegen hartnäckig festgehaltener falscher Lehre absondern. Diese Separation ist in der Schrift geboten (Röm. 16, 17) und ist das einzige Mittel, die rechte Einigkeit in der christlichen Kirche herzustellen und aufrechtzuerhalten.

7. Die Vertretung der christlichen Kirche.

(Ecclesia repraesentativa.)

Christus hat weder eine einzelne Person (Papst, weltliche Fürsten, Landespräsidenten usw.) noch ein Kollegium von Personen (Bischöfe, Pastoren, Konsistorien, Parlamente, Konferenzen, Synoden, Konzilien usw.) eingesetzt, die kirchliche Dinge für die Kirche gewissensverbindend entscheiden und ordnen sollten oder könnten. Daß

1564) Vgl. Luther XX, 1781 f.

1565) J. Meisner: Schismatici alii sunt *malitiosi*, qui scienter et volenter contra conscientiam ex malitia ecclesiam turbant eandemque in duas partes dissentientes a se invicem dividunt; alii *non malitiosi*, qui ex infirmitate, ignorantia et praeconcepta opinione, quam pro verissima habent, hoc faciunt. Illi de ecclesia non sunt, quia malitiosa eiusmodi scissura maximum est peccatum, omnem extirpans fidem. ... Hi de ecclesia utique sunt, quia talis ex ignorantia orta et facta turbatio non statim excutit fidem; quod tum demum fit, quando malitiosa accedit defensio. (Disput. de eccl. a. 1651 habita, th. 3, qu. 4; bei Baier III, 664.)

das Papsttum den Anspruch erhebt, die oberste gewissensverbindliche Repräsentation und Zusammenfassung der ganzen Kirche zu sein, gehört zu den Merkmalen, an denen das Papsttum als der in der Schrift geweissagte Antichrist erkannt wird. Wenn die weltliche Obrigkeit, einerlei ob sie monarchisch oder demokratisch oder sonstwie verfaßt ist, sich ein ius circa sacra oder in sacra zuschreibt, so ist das Cäsareopapismus. Überhaupt wenn einem Kollegium von Personen, einerlei ob es aus kirchlichen oder weltlichen Personen oder aus beiden gemischt zusammengesetzt ist, die Gewalt zugesprochen wird, gewissensverbindliche Entscheidungen oder Anordnungen zu treffen, so ist das nicht christlich, sondern papistisch, resp. cäsareopapistisch, weil in der christlichen Kirche Gottes Wort die einzige Autorität ist und alle Christen für alles, was sie glauben und tun, direkt Gott verantwortlich sind und verantwortlich bleiben. Freilich kann sich die Kirche zur Besorgung gewisser Dinge von Personen, die von ihr zu dieser Vertretung gewählt sind, vertreten lassen. So können Gemeindeälteste (Vorsteher, Presbyterien) eine Lokalgemeinde vertreten, und Konferenzen, Synoden, Konzilien usw. können andere Christen und eine kleine oder größere Anzahl von Ortsgemeinden repräsentieren. Aber fragen wir nach der Autorität oder Gewalt dieser ecclesiae repraesentativae, so ist zu sagen, daß sie den einzelnen Christen und Gemeinden gegenüber immer nur beratende Gewalt haben. Im „Synodalhandbuch" der Missourisynode heißt es Kap. IV in bezug auf das Verhältnis der Synode zu den Lokalgemeinden: „Die Synode ist in betreff der Selbstregierung der einzelnen Gemeinden nur ein beratender Körper. Es hat daher kein Beschluß der ersteren, wenn selbiger der einzelnen Gemeinde etwas auferlegt als Synodalbeschluß, für letztere bindende Kraft. Verbindlichkeit kann ein solcher Synodalbeschluß erst dann haben, wenn ihn die einzelne Gemeinde durch einen förmlichen Gemeindebeschluß freiwillig angenommen oder selbst bestätigt hat. Findet eine Gemeinde den Beschluß nicht dem Worte Gottes gemäß oder für ihre Verhältnisse ungeeignet, so hat sie das Recht, den Beschluß unberücksichtigt zu lassen und resp. zu verwerfen." Die Sachlage innerhalb der christlichen Kirche ist diese: Handelt es sich um Dinge, die in Gottes Wort gelehrt und entschieden sind, so ist es christlich, keinen Menschen und keine Anzahl von Menschen, wie gelehrt und angesehen sie auch sein mögen, zu Schiedsrichtern darüber zu machen, was schriftgemäße Lehre sei. Darüber muß jeder einzelne Christ auf Grund des klaren, untrüglichen Wortes Gottes

selbst entscheiden. Luther bemerkt (IX, 1235 f.) zu 1 Petr. 3, 15 („Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann"): „St. Peter hat diese Worte geredet zu allen Christen: Pfaffen, Laien, Mann, Weib, jung, alt, und was Stands sie immer sind; darum will auch daraus folgen, daß ein jeglicher Christ soll Grund und Ursache wissen seines Glaubens und können Ursache und Antwort geben, wo es not ist. Nun hat man bisher verboten, daß die Laien die Schrift nicht lesen sollen. Da hat der Teufel einen hübschen Griff troffen, daß er die Leute von der Schrift risse, und also gedacht: Wenn ich mache, daß die Laien die Schrift nicht lesen, will ich danach die Pfaffen von der Bibel in Aristotelem bringen, daß sie waschen, was sie wollen; so müssen die Laien hören, was sie ihnen predigen. Sonst, wenn die Laien die Schrift läsen, müßten die Pfaffen auch studieren, daß sie nicht" (von den Laien aus der Schrift) „gestraft und überwunden würden. Aber siehe du, wie hie St. Peter zu uns allen sagt, daß wir sollen Antwort geben und Grund anzeigen unsers Glaubens. Wenn du sterben sollst, werde ich nicht bei dir sein, der Papst auch nicht; wenn du nun nicht weißt den Grund deiner Hoffnung und sprichst: Ich glaube, wie die Konzilia, der Papst und unsere Väter geglaubt haben, so wird der Teufel antworten: Ja wie, wenn sie irrten? so hat er gewonnen und reißt dich in die Hölle hinein. Darum müssen wir wissen, was wir glauben, nämlich, was Gottes Wort ist, nicht was der Papst oder Konzilia setzen oder sagen. Denn du mußt mitnichten auf Menschen trauen, sondern auf das bloße Wort Gottes."[1566] Luther schreibt ferner (X, 1540): „Menschenwort und -lehre haben gesetzt und verordnet, man solle die Lehre zu urteilen nur den Bischöfen und Gelehrten und den Konzilien lassen; was dieselben beschlössen, solle alle Welt für Recht und Artikel des Glaubens halten. . . . Christus setzt gleich das Widerspiel, nimmt den Bischöfen, Gelehrten und Konzilien beides Recht und Macht, zu urteilen die Lehre, und gibt sie jedermann und allen Christen insgemein, da er spricht Joh. 10, 4: ‚Meine Schafe kennen meine Stimme'; item V. 5: ‚Meine Schafe folgen den Fremden nicht, sondern fliehen von ihnen; denn sie kennen nicht der

---

1566) Luther dringt hier, wie durchweg, auf die bloße Schrift, *nuda* Scriptura, im Gegensatz zur von Menschen ausgelegten oder kommentierten Schrift, weil die „bloße" Schrift in jedem Falle klarer ist als die Exegese oder Auslegung, und der Christ in jedem Falle nach der „bloßen" Schrift urteilen muß, ob die Exegese oder Auslegung richtig ist. Dies legt Luther ausführlich dar zu Ps. 37, St. L. V, 334 ff.

Fremden Stimme.‘ Hier siehst du je klar, wes das Recht ist, zu urteilen die Lehre. Bischöfe, Papst, Gelehrte und jedermann hat Macht zu lehren, aber die Schafe sollen urteilen, ob sie Christi Stimme lehren oder der Fremden Stimme. . . . Darum lassen wir Bischöfe und Konzilien beschließen und setzen, was sie wollen; aber wo wir Gottes Wort vor uns haben, soll's bei uns stehen und nicht bei ihnen, ob's recht oder unrecht sei, und sie sollen uns weichen und unserm Wort gehorchen.“ — Was ferner die Dinge betrifft, die in Gottes Wort weder geboten noch verboten sind (Adiaphora), so sollen auch hierin die Christen kein gewissenverbindendes Gebot von andern Menschen, seien es einzelne oder eine kleinere oder größere Anzahl derselben, annehmen. Das wäre gegen Matth. 23, 8; 1 Kor. 7, 23 usw. Adiaphora werden unter den Christen nicht gebotweise, sondern auf dem Wege des gegenseitigen Übereinkommens (per mutuum consensum) nach der Liebe geordnet. Hier mag darauf aufmerksam gemacht werden, daß Abstimmungen, die in Versammlungen rechtgläubiger Kirchen vorgenommen werden, einen verschiedenen Sinn haben, je nachdem es sich um die christliche Lehre oder um Mitteldinge handelt. Abstimmungen in Sachen der Lehre haben nur den Zweck, festzustellen, ob alle die Lehre des göttlichen Worts erkannt haben und ihr zustimmen; nicht haben sie den Zweck, durch Stimmenmehrheit oder auch durch Einstimmigkeit über die Richtigkeit einer Lehre zu entscheiden. Die rechtgläubige christliche Kirche bleibt sich bewußt, daß sie christliche Lehren nicht durch Beschluß machen oder in die Welt setzen, sondern immer nur die in der Schrift bereits vorliegenden und entschiedenen Lehren dem aufgetauchten Irrtum aus der Schrift darlegen und bekennen kann. Axiom: Decreta concilii articulos fidei neque condunt neque in auctoritate constituunt, sed, si orthodoxa sunt concilia, articulos fidei in Scriptura iam traditos contra errores insurgentes *profitentur.* Was von Konzilien gilt, gilt von allen kleinen oder großen kirchlichen Versammlungen. — In Mitteldingen wird abgestimmt, um zu erfahren, was die Majorität für das passendste hält. Die natürliche Ordnung ist, daß in Mitteldingen die Minorität sich in die Majorität schickt, nicht weil die Majorität etwas geböte, sondern um der Liebe willen. Weil hier die Liebe Königin ist, so schickt sich unter Umständen auch die Majorität in die Minorität.[1567] Christen geraten, insofern sie Christen sind, über Mitteldinge nie in Streit, weil unter ihnen, insofern sie Christen sind und

1567) Über Einzelheiten vgl. Walther, Pastorale, S. 372 ff.

nach dem Geist wandeln, „keiner begehrt des andern Oberster zu sein, sondern ein jeglicher will des andern Unterster sein", wie Luther es ausdrückt.[1568] Erhebt sich in Mitteldingen Streit, so ist das ein Zeichen, daß die Stimmung in der Versammlung unter das christliche Niveau zu sinken droht. Man unterbreche daher die Verhandlung über das betreffende Mittelding und stelle durch Belehrung und Ermahnung, etwa auf Grund von 1 Petr. 5, 5, das christliche Niveau wieder her. Bekannt sind Luthers Thesen (propositiones) über die Macht der Kirche in Artikeln der Lehre und in Mitteldingen. Er sagt:[1569] „Die christliche Kirche hat nicht Macht, irgendeinen Artikel des Glaubens zu setzen, hat auch nie einen gesetzt, wird es auch nimmermehr tun. Die Kirche Gottes hat nicht Macht, irgendein Gebot von guten Werken zu stellen, wie sie es auch nie getan hat noch auch jemals tun wird. Alle Artikel des Glaubens sind genugsam in der Heiligen Schrift gesetzt, so daß es nicht nötig ist, außerdem noch irgendeinen zu setzen. Alle Gebote guter Werke sind genugsam in der Heiligen Schrift gestellt, so daß es nicht nötig ist, außerdem noch irgendeins zu stellen. Die Kirche Gottes hat nicht Macht, Artikel [des Glaubens] oder Gebote [guter Werke] oder die Heilige Schrift zu bestätigen, als täte sie das aus höherer Macht oder aus richterlicher Gewalt, hat es auch nie getan, wird es auch nimmermehr tun. Die Kirche Gottes ist dagegen vielmehr durch die Heilige Schrift oder die Artikel des Glaubens bestätigt und bewährt als vom Oberherrn und Richter. Die Kirche Gottes bestätigt die Artikel des Glaubens oder die Heilige Schrift als ein Untertan, das ist, sie erkennt und bekennt sie wie ein Knecht das Siegel seines Herrn. Denn der Satz steht fest: Wer nicht Macht hat, das zukünftige und zeitliche Leben zu verheißen und zu geben, der kann auch nicht Artikel des Glaubens setzen. Die Kirche Gottes hat Macht, Gebräuche anzuordnen in Festen, Speisen, Fasten, Gebeten, Wachen usw., aber nicht über andere, sondern nur über sich selbst; sie hat auch nie anders getan, noch wird sie anders tun. Eine Kirche aber ist eine Anzahl oder Sammlung von Getauften und Gläubigen unter einem Pastor, sei es nun einer Stadt oder eines ganzen Landes oder der ganzen Welt. Dieser Pastor oder Prälat hat nichts zu setzen, weil er nicht die Kirche ist, es sei denn, daß seine Kirche ihre Einwilligung gibt."

1568) Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. St. L. X, 406.

1569) Opp. v. a. IV, 373 sqq. St. L. XIX, 958.

Ein Teil der reformierten Kirchengemeinschaften Amerikas ist auch in der Hinsicht vom römischen Geist angesteckt, daß sie allgemeinen Kirchenversammlungen, wie Synoden und Konzilien, die Macht zuschreiben, gewissenverbindende Gesetze und Ordnungen zu machen. Zwar sagen sie in der Regel, daß die Kirche nicht festsetzen dürfe, was dem Worte Gottes widerstreite; so z. B. die Episkopalen, Presbyterianer, Methodisten usw. Aber dieselben Gemeinschaften versehen es grob in der Ordnung der Dinge, die nicht in Gottes Wort geboten sind. In diesen Dingen schreiben sie ihren allgemeinen kirchlichen Versammlungen die Gewalt zu, Ordnungen zu machen, denen die Christen um des Gewissens willen unterworfen seien. So heißt es z. B. in der *Confession of Faith* der Presbyterianer, chap. XXXI: "It belongeth to synods and councils ministerially to determine controversies of faith and cases of conscience; to set down rules and directions for the better ordering of the public worship of God and government of His Church; to receive complaints in cases of maladministrations, and authoritatively to determine the same: which decrees and determinations, if consonant to the Word of God, are to be received with reverence and submission, *not only for their agreement with the Word, but also for the power whereby they are made, as being an ordinance of God, appointed thereunto in His Word.*"[1570] Aber auch in lutherische Gemeinschaften Amerikas und Deutschlands ist dieser römische Sauerteig eingedrungen.[1571] Es wird von ihnen ein von Gott neben dem Amt des Wortes Gottes eingesetztes Kirchenregiment gelehrt, das iure divino Ordnungen machen könne, denen die Gemeinden untertan sein müßten. Man setzt freilich ebenfalls die Einschränkung hinzu, daß das Kirchenregiment nichts vorschreiben dürfe, was wider Gottes Wort sei. Aber das ist ein Widerspruch in sich selbst. Es ist schon wider Gottes Wort, Christen etwas zu gebieten, was nicht Gott in seinem Wort geboten hat. Man hat sich auf das vierte Gebot berufen. Eltern könnten ihren Kindern in Gottes Wort nicht gebotene Dinge gebieten, wenn diese Dinge nur nicht wider Gottes Wort seien. Nun gehörten aber die Pastoren und andere kirchliche Vorgesetzte zu den geistlichen Vätern. Daher sei man ihnen auch kraft göttlicher Ordnung Gehorsam schuldig in allen Dingen, die nicht

1570) Vgl. die Zitate bei Günther, Symbolik, § 154—157. Ferner F. P., Vortrag über „Kirche und Kirchenregiment", Delegatensynode 1896, S. 27 ff.

1571) Vgl. die Zitate bei Große, Unterscheidungslehren, S. 8. L. u W. 1870, S. 184 f.

in Gottes Wort geboten sind, wenn sie nur nicht in Gottes Wort verboten seien. Dies Argument hat manche verwirrt. Dagegen ist zu sagen: Eltern können allerdings ihren Kindern über Gottes Wort hinausgehende Befehle geben, weil sie von Gott ihren Kindern gegenüber mit gesetzgeberischer Gewalt ausgestattet sind, Kol. 3, 20: „Ihr Kinder, seid gehorsam den Eltern in allen Dingen!" Aber die Kirche oder einzelne Personen in der Kirche hat Gott nicht mit gesetzgeberischer Gewalt ausgestattet, sondern hier heißt es: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder." Wer in der Kirche über Christi Gebot hinaus gebieten will, der greift damit Christo ins Regiment und tastet Christi Majestät an. Christus hat mit seinem Blute die Kirche sich zum Eigentum erworben, so daß er ihr einziger HErr und Gebieter sei. Wer nun noch neben Christo der Kirche gebieten will, mag dies viel oder wenig sein, der drängt sich damit in Christi Heilands- und Herrscherstellung ein. Er tastet damit ferner die Herrlichkeit der Christen an, mit der ihr Heiland sie gekrönt hat. Alle, die durch den Glauben an Christum Vergebung der Sünden und die Gotteskindschaft erlangt haben, haben damit auch das Vorrecht erlangt, daß sie in allen geistlichen Dingen nur Christo und dessen Wort unterworfen und von allen Menschensatzungen befreit sind. Das ist die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, die ihnen nicht mit Gold oder Silber, sondern mit dem teuren Blut Christi erworben und in der Rechtfertigung geschenkt ist. Wenn nun Menschen das Recht beanspruchen, die Christen mit ihren (der Menschen) Geboten regieren zu dürfen, so machen sie dadurch Gottes freie Kinder zu Menschenknechten und muten ihnen tatsächlich zu, von Christo als ihrem einigen HErrn und Meister abzufallen. Deshalb sagt Luther (XX, 207): „Lieber, laß dir's nicht gering Ding sein, verbieten, da Gott nicht verbeut, christliche Freiheit brechen, die Christus' Blut gekostet hat, die Gewissen mit Sünde beladen, da keine ist. Wer das tut und tun darf, der darf auch alles Übel tun, ja, er verleugnet schon damit alles, was Gott ist, lehret und tut, samt seinem Christo."

Es ist über Synoden mit bloß beratender Gewalt gespottet worden. Man hat gemeint, daß „lauter Konfusion" und „Unordnung" eintreten müßten, wenn man Synoden nicht auch die Macht gebe, über Gottes Wort hinaus gewissenverbindende Ordnungen zu machen. Daß dies eine grundlose Befürchtung sei, haben in Amerika durch ihr Beispiel die lutherischen Synoden bewiesen, die die Gewissen in bezug auf synodale Ordnungen vollkommen frei sein lassen. Wir

sogenannten Missourier haben, was Ruhe und Ordnung betrifft, wohl die verhältnismäßig ruhigste Zeit verlebt, deren sich die Kirche je erfreut hat. Wir dürfen sagen, daß die Regierung der Kirche allein mit Gottes Wort sich bei uns in siebzigjähriger Praxis bewährt hat. Freilich, das Fleisch der Christen hat auch bei uns Unordnung anrichten wollen. Aber Gottes Wort hat seine regierende, alles beherrschende Macht geoffenbart. So fest hat uns das freiheitliche Regiment, das auf jedes Gebieten über Gottes Wort hinaus verzichtet, verbunden und zusammengehalten, daß Fernerstehende meinten, wir hätten ein „hochkirchliches" Regiment, und wir seien die "High Church Party" in der lutherischen Kirche.

Noch einige einzelne Punkte, die mit der „ecclesia repraesentativa" zusammenhängen, sind die folgenden: 1. Die Berufung von kirchlichen Versammlungen innerhalb einer Gemeinde oder innerhalb einer Konferenz, Synode usw. steht natürlich zunächst denen zu, die damit von der Gemeinde oder einem Verband von Gemeinden bereits beauftragt wurden. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß jeder Christ das Recht hat, eine Gemeindeversammlung, Synodalversammlung, Konzil usw. zu berufen, wenn ihm die Umstände dies zu erfordern und die mit der Berufung Beauftragten säumig zu sein scheinen.[1572] 2. Den Vorsitz in kirchlichen Versammlungen führen die, die schon durch vorher festgesetzte Ordnung damit beauftragt waren oder von den Versammelten zu Vorsitzern gewählt werden. In bezug auf den Vorsitz im Vorstand der Lokalgemeinde sagt Walther:[1573] „Der Pfarrer der Gemeinde hat die Versammlungen mit einem Gebet zu eröffnen und, weil er das Amt des Wortes trägt, welches für alle Ämter maßgebend ist, billig den Vorsitz zu übernehmen. Wie denn Luther schreibt: ‚Das Amt, zu predigen das Evangelium, ist das höchste unter allen, denn es ist das rechte apostolische Amt, das den Grund legt allen andern Ämtern, welchen allen zugehöret, auf das erste zu bauen.' (X, 1592.) Absolut sollte jedoch der Prediger auch hier nicht auf den Vorsitz dringen. Hierüber mehr im nächsten Abschnitt von den Gemeindeversammlungen." Walther gibt vortreffliche Winke darüber, worauf der Vorsitzer in einer Gemeindeversammlung zu achten habe, damit alles ehrlich und ordentlich zugehe und der christliche Charakter der Versammlung gewahrt bleibe.[1574] Die von Walther angeführten neun Punkte enthalten auch das Wesentliche für die

1572) Vgl. hierüber Luther X, 278 ff. 1573) Pastorale, S. 364.
1574) Pastorale, S. 372.

Leitung größerer kirchlicher Versammlungen (Konferenzen, Synoden, Konzilien). Die Handbücher über „parlamentarische Ordnung" bieten zumeist die natürliche Ordnung, die in allen beratenden Versammlungen befolgt werden sollte. Doch ist sowohl vom Vorsitzer als von der ganzen Versammlung darauf zu achten, daß durch die formelle Anwendung der „parlamentarischen Regeln" in der Kirche nicht die freie Aussprache eingeschränkt und die Liebe gegen solche verletzt werde, die in den parlamentarischen Regeln weniger bewandert sind. 3. Es sollte sich in der christlichen Kirche von selbst verstehen, daß auch die sogenannten Laien in Synodalversammlungen Sitz und Stimme haben. Dies ist eine Wahrheit, die auch von den späteren lutherischen Theologen und unter staatskirchlichen Verhältnissen festgehalten worden ist. So sagt Quenstedt: „Beisitzer und kompetente Richter sind außer dem Vorsitzer nicht nur die Bischöfe, sondern auch gläubige, der Schrift kundige Christen, sowohl Laien als Kleriker, die von den Gemeinden zum Konzil gesandt werden."[1575] Die Lehre, welche leider auch innerhalb der lutherischen Kirche laut geworden ist, daß bei Lehrverhandlungen den Laien zwar das Zuhören und das Stellen von Fragen, aber kein Urteilen und Richten zu gestatten sei, ist der nackte papistische Greuel.[1576] Alle, welche für diese Lehre eintreten, beweisen eo ipso, daß ihnen Verständnis und Urteil in bezug auf Christenstand und christliche Kirche abhanden gekommen ist. — Wenn Quenstedt zu den eben angeführten Worten in einer Note noch bemerkt, daß alle christlichen „Stände", nämlich außer den öffentlichen Lehrern auch obrigkeitliche Personen (politici) und Laien, Beisitzer und kompetente Richter in Konzilien seien, so bedarf das einer Anmerkung. Die sogenannte Ständelehre war ursprünglich gut gemeint. Sie sollte dem Papsttum gegenüber die Wahrheit zum Ausdruck bringen, daß das Gericht in der Kirche nicht bei einzelnen privilegierten Personen, sondern bei dem Ganzen, bei den Christen aller Stände, sei. Aber die Ständelehre kann dahin mißverstanden werden, als ob die weltlichen Stände („Nährstand" und „Wehrstand") als solche in der Kirche seien. Nun ist es wahr, daß durch des Heiligen Geistes Gnadenwirkung

1575) Systema II, 1627: Assessores et iudices competentes praeter praesidem sunt non tantum episcopi, sed quivis fideles literarum sacrarum periti, tam laici quam clerici, ad concilium ab ecclesiis missi.

1576) Luther drückt sich über diesen Greuel derb so aus (XIX, 341): „Über die Lehre zu erkennen und zu richten kommt allen und jeden Christen zu, und zwar so, daß der verflucht ist, der solches Recht um ein Härlein kränkt."

Menschen aus allerlei Ständen (Hausväter und Hausmütter, Arbeitgeber und Arbeiter, Herren und Diener, Landesväter und Bürger usw.) gläubig und somit in der Kirche sind. Aber sie sind in der Kirche, nicht als solche Stände, sondern als Gläubige.[1577] Auch die Verwalter des öffentlichen Predigtamts („Lehrstand") sind nicht in der Kirche als ein von dem Christenstand verschiedener, mit besonderer Machtvollkommenheit ausgestatteter „Stand", sondern sie sind durch den Beruf der Christen Diener der Christen zur öffentlichen Handhabung der Gnadenmittel, die alle Kraft und Wirksamkeit in sich selbst und nicht erst durch die Person oder den „Stand" der Diener haben.[1578] — Es ist bei der Besprechung der ecclesia repraesentativa auch die Erinnerung am Platze, daß die gelehrten Theologen, die etwa bei Synoden zugegen sind, sich einer Sprache und Ausdrucksweise befleißigen müssen, die von allen Anwesenden verstanden wird. Der Gebrauch einer Gelehrtensprache, die nur Fachgenossen verständlich ist, entspricht nicht dem Zweck unserer Synoden und ist tatsächlich eine Art Beleidigung der Versammlung. Bekannt ist Luthers Ausspruch, daß Theologen, wenn sie unter sich sind, so gelehrt reden mögen, daß sogar Gott im Himmel sich darüber wundert, wenn sie aber vor dem Volke reden, zu einer Ausdrucksweise verpflichtet sind, die Hans und Grete verstehen.

Das öffentliche Predigtamt.

(De ministerio ecclesiastico.)

1. Der Begriff des öffentlichen Predigtamts.

Das Wort „Predigtamt" wird sowohl in der Schrift als im kirchlichen Sprachgebrauch in einem allgemeinen und in einem besonderen oder engeren Sinn genommen. Im allgemeinen Sinn genommen, bezeichnet es jede Weise der Verkündigung des Evangeliums oder der Handhabung der Gnadenmittel, einerlei, ob sie von allen Christen, denen das Evangelium oder die Gnadenmittel ursprünglich und unmittelbar gegeben und befohlen sind, oder von

1577) Gal. 3, 28.

1578) Vgl. L. u. W. 1856, S. 289 ff.: „Der Ständeunterschied in der Kirche"; 1857, S. 234 ff.: „Ob es dem Evangelium gemäß sei, hierzulande das Regiment der lutherischen Kirche wie jeder einzelnen Gemeinde in die Hände der sogenannten drei Stände, nämlich des Lehr-, Wehr- und Nährstandes, zu legen."

erwählten öffentlichen Dienern (ministri ecclesiae) im Auftrag der Christen geschieht. Wir verstehen hier unter dem öffentlichen Predigtamt das Amt im engeren Sinne, nämlich das Amt, durch welches die den Christen ursprünglich und unveräußerlich anvertrauten Gnadenmittel im Auftrage der Christen, also von Gemeinschafts wegen, verwaltet werden. Das Predigtamt in diesem Sinne setzt stets die Existenz von christlichen Gemeinden voraus. Nur wo vorher eine Gemeinde ist, kann von ihr das öffentliche Predigtamt aufgerichtet werden. Schmalk. Art., S. 341: „Wo die Kirche ist, da ist je der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen" (die Ortskirchen sind gemeint) „die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren." So auch die Schrift. Erst nachdem durch Missionstätigkeit auf Kreta Gemeinden entstanden waren, gibt Paulus Titus (Tit. 1, 5) den Auftrag, städteweise (*κατὰ πόλιν*, das ist, in den Städten, wo Gemeinden waren) Älteste (*πρεσβυτέρους*) zu setzen, die er V. 7 auch Bischöfe (*ἐπίσκοποι*) nennt. Ferner: Den Gemeinden, die auf der ersten Missionsreise in Kleinasien entstanden waren, ordneten Paulus und Barnabas auf der Rückreise gemeindeweise (*κατ' ἐκκλησίαν*, das ist, dort, wo Gemeinden waren) Älteste (*πρεσβυτέρους*). Daß das öffentliche Predigtamt die Existenz von Gemeinden voraussetzt, geht ferner daraus hervor, daß die Schrift als Objekt der Tätigkeit dieses Amts Gemeinden als Ganzes und jedes einzelne Glied derselben nennt. So 1 Tim. 3, 5: die Gemeinde Gottes versorgen (*τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ ἐπιμελεῖσθαι*), Apost. 20, 28: auf die ganze Herde achthaben (*προσέχειν παντὶ τῷ ποιμνίῳ*), V. 28b: die Gemeinde Gottes weiden (*ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*, V. 31: einen jeglichen ermahnen (*νουθετεῖν ἕνα ἕκαστον*), 1 Petr. 5, 3: Vorbilder der Herde sein (*τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*). „Öffentlich" werden daher dieses Amt und die Funktionen desselben genannt, nicht vom Ort, wo sie geschehen, sondern im Sinne von: im Auftrag und Dienst der Gemeinde und an der Gemeinde, gerade wie wir im bürgerlichen Leben von öffentlichen Beamten und vom öffentlichen Dienst (public servants, public service) bei denen reden, die im Dienst eines Gemeinwesens stehen. Daher sind die Funktionen des öffentlichen Predigtamts „öffentlich", nicht nur wenn seine Diener einer ganzen Versammlung das Wort verkündigen, sondern auch dann, wenn sie sich der einzelnen Seelen in der Privatseelsorge annehmen. Wo keine

christlichen Gemeinden sind, wie in einem Heidenlande, da gibt es auch noch kein Amt von Gemeinschafts wegen. Sobald aber durch die Missionstätigkeit eine Gemeinde entstanden ist, ist auch die Sachlage geschaffen, wodurch es zum öffentlichen Predigtamt kommt. Nachdem Luther dargelegt hat, daß zu dem öffentlichen Lehren unter Christen ein besonderer Beruf gehöre, fährt er fort:[1579] „Das ist der Beruf eines öffentlichen Amts unter den Christen. Wenn man aber unter den Haufen käme, da nicht Christen wären, da möchte man tun wie die Apostel und nicht warten des Berufs (denn man hat da [nämlich, wo noch keine Christen sind] nicht das Amt zu predigen), und einer spräche: Allhier sind nicht Christen, ich will predigen und sie unterrichten vom Christentum, und es schlüge sich ein Haufen zusammen, erwählten und beruften mich zu ihrem Bischofe, da hätte ich einen Beruf."

2. Das Verhältnis des öffentlichen Predigtamts zu dem geistlichen Priestertum aller Christen.

Alle Christen, das heißt, alle Menschen, die an Christum gläubig geworden sind, haben das geistliche Priestertum und damit den Beruf zur Verkündigung des Evangeliums. In den Worten 1 Petr. 2, 9: „Ihr seid das königliche Priestertum (*βασίλειον ἱεράτευμα*) . . ., daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht" werden nicht Älteste oder Bischöfe, sondern alle Christen angeredet. Das Predigtamt hat freilich das geistliche Priestertum insofern zur Voraussetzung, als es Gottes Wille und Ordnung ist, daß die Ältesten oder Bischöfe nicht aus den Ungläubigen, sondern aus den Gläubigen oder den geistlichen Priestern genommen werden. Dies geht klar hervor aus dem Verzeichnis der Eigenschaften, die sich an einem Ältesten oder Bischof finden sollen. Alle in den Verzeichnissen 1 Tim. 3 und Tit. 1 genannten positiven Eigenschaften (lehrhaftig, gelinde usw.) und negativen Eigenschaften (nicht haderhaftig, nicht geizig usw.) haben den persönlichen Glauben an Christum zur Voraussetzung. Aber dennoch unterscheidet die Schrift scharf zwischen dem geistlichen Priestertum und dem öffentlichen Predigtamt. Es geht dies klar daraus hervor, daß sie neben der Lehrtüchtigkeit, die allerdings jeder Christ besitzt,[1580] eine besondere Lehrtüchtigkeit und außer dem Beruf,

---

1579) St. L. III, 723.

1580) Joh. 6, 45; 7, 38. 39; 1 Kor. 2, 15. 16; 1 Joh. 2, 27 usw.

den das geistliche Priestertum zur Wortverkündigung hat,[1581] einen besonderen Beruf fordert. Eine Gemeinde würde wider Gottes Ordnung handeln, wenn sie die Diener des öffentlichen Predigtamts etwa durch das Los oder nach dem Alphabet oder nach ähnlichen Gesichtspunkten bestimmen und sich dabei darauf berufen wollte, daß alle Christen geistliche Priester, lehrfähig und vom Heiligen Geist getrieben seien. Vielmehr warnt die Schrift 1 Tim. 5, 22: „Die Hände lege niemand bald auf!"[1582] und heißt sie die Ältesten oder Bischöfe nach den Eigenschaften bestimmen, die sie als zur Ausrichtung des Amtes erforderlich insonderheit namhaft macht (1 Tim. 3, 1—7; Tit. 1, 6—12). Luther: „Wie" (das ist, wie beschaffen) „die Bischöfe und Hirten sein sollen, die man wählen soll, lehrt genugsam Paulus Tit. 1, 5 f. und 1 Tim. 3, 2 f."[1583]

Wie gewaltig Luther einerseits die Rechte, Fähigkeiten und Pflichten des geistlichen Priestertums darlegt, andererseits aber allgemeines Priestertum und das öffentliche Predigtamt scharf scheidet, ist bekannt. Er sagt in bezug auf das geistliche Priestertum:[1584] „So wir Christen worden sind durch diesen Priester und sein Priesteramt" (nämlich durch Christum) „und in der Taufe durch den Glauben ihm eingeleibt, so kriegen wir auch das Recht und Macht, das Wort, so wir von ihm haben, zu lehren und zu bekennen vor jedermann, ein jeglicher nach seinem Beruf und Stande. Denn ob wir wohl nicht alle im öffentlichen Amt und Beruf sind, so soll und mag doch ein jeglicher Christ seinen Nächsten lehren, unterrichten, vermahnen, trösten, strafen durch Gottes Wort, wann und wo jemand das bedarf; als Vater und Mutter ihre Kinder und Gesinde, ein Bruder, Nachbar, Bürger oder Bauer den andern. Denn es kann ja ein Christ der zehn Gebote, des Glaubens, Gebets usw. den andern, so noch unverständig oder schwach ist, unterrichten oder vermahnen, und der es hört, schuldig ist, solches auch als Gottes Wort von ihm anzunehmen und

1581) 1 Petr. 2, 9; Jes. 40, 9; Kol. 3, 16. Mosis Wunsch, 4 Mos. 11, 29: „Wollte Gott, daß alle das Volk des HErrn weissagte und der HErr seinen Geist über sie gäbe!" ist im Neuen Testament erfüllt, wie Apost. 2 berichtet wird.

1582) Auch wenn man diese Handauflegung ganz allgemein als „Erteilung des Segens bei verschiedenen außerordentlichen Fällen" faßt (Huther), so ist sicherlich die Handauflegung bei der Bestellung des Presbyteriats auch gemeint. Jedenfalls ist die Beziehung der Handauflegung speziell auf die Wiederaufnahme der Exkommunizierten (de Wette, Wiesinger) als ein bloßer Einfall zu bezeichnen, da diese Sitte im Neuen Testament nicht erwähnt wird, wohl aber die Handauflegung bei der Bestellung für den Gemeindedienst (Apost. 6, 6).

1583) St. L. X, 1598. 1584) Zu Ps. 110, 4. St. L. V, 1038.

mit öffentlich zu bekennen." Luther weist auch darauf hin, daß die Gnadenmittel dieselben sind nach Wesen, Kraft und Wirkung, einerlei ob sie von allen Christen oder von Dienern im öffentlichen Amt verwaltet werden. Er schreibt (X, 1590): „Wir bestehen fest auf dem, daß kein ander Wort Gottes ist denn das allein, das allen Christen zu verkündigen geboten ist; daß nicht eine andere Taufe ist denn die, die alle Christen geben mögen; daß kein ander Gedächtnis ist des Abendessens des HErrn denn das, so ein jeder Christ begehen mag; auch keine andere Sünde ist, denn die ein jeder Christ binden und auflösen mag; item, daß kein Opfer sei denn der Leib eines jeden Christenmenschen; daß auch niemand beten kann oder möge denn allein der Christ; dazu, daß niemand urteilen soll über die Lehre denn allein der Christ. Dieses sind aber je die priesterlichen und königlichen Ämter." Andererseits hebt Luther den Unterschied zwischen dem Priestertum aller Christen und dem öffentlichen Predigtamt so hervor (V, 1037): „Ob wir wohl alle Priester sind, so können und sollen wir doch darum nicht alle predigen oder lehren und regieren. Doch muß man aus dem ganzen Haufen etliche aussondern und wählen, denen solches Amt befohlen werde; und wer solches führt, der ist nun nicht des Amts halben ein Priester (wie die andern alle sind), sondern ein Diener der andern aller. Und wenn er nicht mehr predigen oder dienen kann oder will, so tritt er wieder in den gemeinen Haufen, befiehlt das Amt einem andern und ist nichts anderes denn ein jeglicher gemeiner Christ. Siehe, also muß man das Predigtamt oder Dienstamt *scheiden* von dem gemeinen Priesterstande aller getauften Christen. Denn solch Amt ist nicht mehr denn ein öffentlicher Dienst, so etwa einem befohlen wird von der ganzen Gemeinde, welche alle zugleich Priester sind." In näherer Begründung der Notwendigkeit eines *besonderen Berufs* für die Verwaltung des öffentlichen Predigtamts sagt Luther (X, 1589): „Dieweil allen Christen alle Dinge gemeinsam sollen sein, die wir bisher erzählt haben, das wir auch bewährt und bewiesen haben, so will's nicht gebühren einem, der sich *von ihm selbst* hervor wollte tun und ihm allein zueignen, das unser aller ist. Unterwinde dich dieses Rechtes und lege es auch an Brauch, sofern wo kein anderer ist, der auch ein solch Recht empfangen hat. Das erfordert aber der Gemeinschaft Recht, daß einer, oder wieviel der Gemeinde gefallen, erwählt und aufgenommen werden, welche an Statt und im Namen aller derer, so eben dasselbe Recht haben, diese Ämter öffentlich ausüben, auf daß nicht eine scheußliche Unordnung geschehe im Volke Gottes und aus der Kirche werde

ein Babylon, in welcher [der Kirche] doch alle Dinge ehrbar und ordentlich sollen zugehen, wie der Apostel gelehrt hat 1 Kor. 14, 40. Es ist zweierlei, daß einer ein gemeinsam Recht durch der Gemeinde Befehl ausrichtet, oder daß einer sich desselben Rechtes in der Not gebraucht. In einer Gemeinde, da jedem das Recht frei ist, soll sich desselben niemand annehmen ohne der ganzen Gemeinde Willen und Erwählung; aber in der Not brauche sich desselben ein jeder, wer da will."

3. Das öffentliche Predigtamt ist nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Ordnung.

Es ist nicht menschliche, sondern göttliche Ordnung, daß die Christen die Werke des geistlichen Priestertums ausrichten, also nicht nur in ihrem Hause, sondern auch im Verkehr mit ihren Brüdern und mit der Welt das Evangelium verkündigen. Aber es ist auch nicht bloß menschliche, sondern göttliche Ordnung, daß die Christen, die an einem Orte wohnen, in Gemeinschaft miteinander treten, eine Gemeinde bilden und mit besonderer Lehrtüchtigkeit ausgerüstete Personen bestellen, die in ihrem Auftrag Gottes Wort öffentlich (in öffentlicher Versammlung) und sonderlich (den einzelnen Christen) verkündigen. Was den Schriftbeweis hierfür betrifft, so sehen wir nicht nur, daß die Apostel den entstandenen Gemeinden Älteste oder Bischöfe ordneten, deren Amt es war, die Gemeinden öffentlich und sonderlich mit Gottes Wort zu versorgen, sondern es wird auch ausdrücklich berichtet, daß Paulus, als diese Ordnung in den Gemeinden auf Kreta unterblieben war, dem dort zurückgelassenen Titus befiehlt, in den einzelnen Gemeinden solche Älteste oder Bischöfe einzusetzen. Tit. 1, 5: „Derhalben ließ ich dich in Kreta, daß du solltest vollends anrichten, da ich's gelassen habe, und besetzen die Städte hin und her mit Ältesten, wie ich dir befohlen habe", *τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην.* „Älteste" und „Bischöfe" sind in der Schrift ein und dieselben Personen, weil die Ausdrücke promiscue gebraucht werden.[1585] Diese Ältesten oder Bischöfe werden in der Schrift sowohl nach ihrer persönlichen Beschaffenheit als auch nach den Funktionen, die ihnen obliegen, genau beschrieben. Sie müssen nicht nur Christen, sondern Musterchristen, Vorbilder der Herde, sein (1 Petr. 5, 3), auch vor der Welt einen guten Namen haben (1 Tim. 3, 7). Die

1585) Tit. 1, 5. 7; Apost. 20, 17. 28.

Tugenden, die sich bei ihnen finden sollen, und die Untugenden, die sich nicht bei ihnen finden sollen, werden 1 Tim. 3 und Tit. 1 katalogartig aufgezählt. Was ihre Kenntnisse in der christlichen Lehre und ihre Tüchtigkeit zum Lehren betrifft, so müssen sie die „gesunde", das ist, reine Lehre wohl innehaben und sowohl der These als der Antithese mächtig sein, das ist, die Gemeinde recht lehren und die Irrlehrer widerlegen können (Tit. 1, 9—11). Zu weiterer Beschreibung des Gebietes ihrer Tätigkeit und der Tätigkeit selbst heißt es: Sie müssen nicht bloß dem eigenen Hause wohl vorstehen, sondern auch die Gemeinde Gottes versorgen (1 Tim. 3, 5), die Gemeinde Gottes weiden (Apost. 20, 28), die Herde weiden, die ihnen befohlen ist (1 Petr. 5, 1 ff.), auf die ganze Herde achthaben (Apost. 20, 28), der einzelnen Seelen sich annehmen (Apost. 20, 31), über die Seelen wachen als solche, die Rechenschaft dafür geben sollen (Hebr. 13, 17).

Es ist gegen die göttliche Ordnung des Predigtamts, z. B. von Höfling, eingewendet worden, daß das, was Paulus und Barnabas Apost. 14, 23 taten und Paulus Tit. 1, 5 ff. befahl, nur temporäre und lokale Geltung hatte, nämlich für Anfangsverhältnisse und „eben erst entstandene Gemeinden" der apostolischen Kirche. Aber das ist eine Beschränkung, die im Text nicht enthalten ist. Im Text wird die Setzung der Ältesten oder Bischöfe nicht mit dem Umstand begründet, daß es Anfangsgemeinden oder „eben erst entstandene Gemeinden" waren, sondern die Gemeinden werden schlechthin als Gemeinden beschrieben, in denen die Ältesten oder Bischöfe Haushalter Gottes (*θεοῦ οἰκονόμοι*) sein sollten. Zudem sind auch Anfangsgemeinden oder eben entstandene Gemeinden richtige Gemeinden. Eine Gemeinde ist eine Gemeinde durch den Umstand, daß sie vorhanden ist, auch vor Bestellung des öffentlichen Predigtamts. So will es nicht angehen, daß wir die Ordnung der Presbyter oder Bischöfe auf temporäre und lokale Verhältnisse der apostolischen Zeit beschränken. Wir gehen ohne allen Zweifel sicher, wenn wir mit dem lutherischen Bekenntnis sagen: „Wo die Kirche ist" — einerlei wie alt, wie groß, an welchem Ort und zu welcher Zeit sie sei —, „da ist je der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren." Wir sagen daher zur Beschreibung des öffentlichen Predigtamts: Es steht nicht in der Willkür der Christen, ob sie das öffentliche Predigtamt aufrichten und erhalten wollen oder nicht, sondern die Christen sind dazu durch Gottes Ordnung

verbunden. Walther drückt dies so aus:[1586] „Das Predigtamt oder Pfarramt ist keine menschliche Ordnung, sondern ein von Gott selbst gestiftetes Amt" und: „Das Predigtamt ist kein willkürliches Amt, sondern ein solches Amt, dessen Aufrichtung der Kirche geboten, und an das die Kirche bis an das Ende der Tage ordentlicherweise gebunden ist." Im lutherischen Bekenntnis heißt es:[1587] „Wo man aber das Sakrament des Ordens wollt' nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es keine Beschwerung, die Ordination ein Sakrament zu nennen. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten (ministerium Verbi habet *mandatum* Dei)."

Über die göttliche Ordnung des öffentlichen Predigtamts ist innerhalb der lutherischen Kirche Mitte des vorigen Jahrhunderts namentlich in Deutschland gestritten worden, und zwar mit wenig befriedigendem Resultat. Nur wenige, wie z. B. Ströbel,[1588] nahmen die rechte schriftgemäße Stellung zwischen zwei Abwegen ein. Der Erlanger Theolog Höfling will das Predigtamt zwar göttliche Ordnung sein lassen, aber nur in dem Sinne, wie „alles Vernünftige, Zweckmäßige, sittlich Notwendige" göttliche Ordnung genannt werden könne, nicht in dem Sinne, daß für das öffentliche Predigtamt ein göttliches Gebot vorliege. Mit Apost. 14, 23, wo Paulus und Barnabas den von ihnen gesammelten Gemeinden Älteste ordnen, und mit Tit. 1, 5, wo Paulus Titus befiehlt, in den Gemeinden von Kreta Älteste oder Bischöfe zu bestellen, findet sich Höfling, wie wir bereits sahen, mit der unhaltbaren Bemerkung ab, daß es sich an den Stellen um „eben erst entstandene Gemeinden" handle, um „Verhältnisse des Anfangs", woraus „keine dogmatischen Schlüsse für alle Zukunft gezogen werden dürfen".[1589] Der eigentliche Grund aber,

---

1586) Kirche u. Amt, 193. 211. 1587) Apologie, 203, 11.

1588) Zeitschrift für luth. Theol. u. Kirche 1852, S. 699 f.

1589) Höfling hat seine Lehre dargelegt in „Grundsätze ev.-luth. Kirchenverfassung". Erlangen 1850. Die Schrift ist auch vollständig abgedruckt in der „Erl. Zeitschr." 1850, S. 317 ff. Die dritte Auflage erschien 1853. Höflings Stellung wird vielleicht am besten erkannt aus seinem gegen Münchmeyer gerichteten Artikel, „Erl. Zeitschr." 1852, S. 102 ff. Es ist keine sachliche Differenz zwischen der 1. und 3. Auflage der Höflingschen Schrift. Auch in der 3. Auflage sagt er (S. 75. 76), daß zwar das geistliche Amt an und für sich, aber nicht das von Gemeinschafts wegen aufgerichtete öffentliche Predigtamt göttlicher Einsetzung sei, sondern, „wenn auch mit innerer Notwendigkeit", der menschlichen Kirchen- und Gottesdienstordnung angehöre. S. 274 wird wiederholt, daß die Apostel für die Setzung der Presbyter oder Bischöfe kein göttliches Gebot hatten; S. 278 wird die „Amts-

weshalb er die göttliche Ordnung des Predigtamts ablehnen zu müssen meint, liegt bei Höfling anderswo. Er meint, wenn man für die Verwaltung der Gnadenmittel durch öffentliche Diener ein göttliches Gebot annehme, so werde dadurch ein alttestamentlicher, gesetzlicher, zeremonialgesetzlicher Zug in die Kirche des Neuen Testaments hineingetragen. Dies Argument widerlegt sich selbst, sobald Ernst damit gemacht wird. Es beweist zu viel. Für die Handhabung des Wortes Gottes seitens aller Christen kraft ihres geistlichen Priestertums liegt auch nicht bloß eine „innere sittliche Notwendigkeit", sondern ebenfalls ein ausdrücklicher göttlicher Befehl vor. Alle Christen sollen in der Schrift forschen, sollen die Schrift lesen, sollen Christi Wort unter sich wohnen lassen, sollen die Tugenden Gottes verkündigen usw. Wir haben es auch hier mit Imperativen oder Befehlsworten zu tun, also mit göttlicher Ordnung im Sinne eines göttlichen Befehls. Wenn nun dem göttlichen Befehl oder Gebot ein „zeremonialgesetzlicher Zug" anhaftete, so müßten wir auch die göttliche Ordnung der Handhabung der Gnadenmittel seitens aller Christen leugnen, um sie vor zeremonialgesetzlichen Abwegen zu bewahren. Ferner: Für die Taufe und für das Abendmahl liegt auch nicht bloß eine „innere sittliche Notwendigkeit", sondern ein ausdrücklicher göttlicher Befehl vor. Aber wir werden deshalb nicht behaupten, daß Taufe und Abendmahl ein „gesetzlicher Zug" anhafte, und deshalb mit neueren Theologen den Tauf- und Abendmahlsbefehl leugnen.[1590] Ferner: In bezug auf die Heiligung und die guten Werke lehrt die

bestellung" — und darin ist die Aufrichtung des öffentlichen Predigtamts von Gemeinschafts wegen eingeschlossen — auf gleiche Linie mit der Sonntagsfeier gestellt. — Die zu diesem Streit gehörende Literatur ist sehr umfangreich: Delitzsch, Vier Bücher v. d. K., 1847. Löhe, Aphorismen, 1849. Harleß, K. u. A., 1853. Wucherer, Ausführl. Nachweis, 1853. Kliefoth, Acht Bücher v. d. K., 1854. Münchmeyer, Das Amt d. N. Ts.; Zeitschr. für luth. Th. u. K. 1852, S. 46 ff. Derselbe: Das Dogma v. d. sichtb. u. unsichtb. K., 1854. Flörke, Zur L. v. d. K. u. ihrem A.; Zeitschr. für luth. Th. u. K. 1852, S. 1 ff. Preger, Die Geschichte d. L. vom geistl. A., 1857 (treffliche Zusammenstellung von Zitaten aus Luther, S. 170 bis 192. Kritik der Stellung Löhes S. 192 ff., Kliefoths S. 216 ff.). Kraußold, Amt u. Gemeinde, 1858. Dieckhoff, Luthers L. v. d. kirchl. Gewalt, 1865. Vilmar, Erl. Zeitschr., Sept. 1859. Derselbe: Die L. vom geistl. Amt, 1870.

1590) Dies geschieht allerdings von neueren Theologen, wie wir bei der Lehre von der Taufe und vom Abendmahl gesehen haben. Sie gestehen, daß Taufe und Abendmahl in der apostolischen Kirche im Gebrauch waren, aber nicht durch göttliche Einsetzung, sondern infolge freier Entwicklung aus jüdischen und heidnischen Analogien.

Schrift nicht bloß die „innere sittliche Notwendigkeit", sondern auch die durch Gebot und Befehl ausgedrückte göttliche Ordnung.[1591] Wir werden aber nicht behaupten, daß die Schrift mit diesen Geboten die Christen zu einer zeremonialgesetzlichen Auffassung der Heiligung und der guten Werke anleite. Kurz, Höfling macht Gegensätze, wo keine sind. Dem göttlichen Befehl und der göttlichen Ordnung, etwas zu tun, haftet kein „gesetzlicher Zug" an, wie Höfling meint. Bei ihm hängt das freilich mit der Eigenart der Erlanger Theologie zusammen. Er beruft sich ausdrücklich auf den Konsensus aller seiner Kollegen[1592] und insonderheit auf den Schriftbeweis, den Hofmann für seine (Höflings) Lehre geführt habe.[1593] Hofmanns theologische Stellung ist diese: Er meint, man müsse bei der Darstellung der christlichen Lehre zunächst die Heilige Schrift aus den Augen tun und das „wiedergeborne" Ich oder Subjekt „selbständig" aussagen lassen. Würde man die christliche Lehre nicht dem eigenen Innern, sondern der außer ihm gelegenen Heiligen Schrift entnehmen, so würde man damit der christlichen Lehre einen gesetzlichen Zug aufprägen, aus der Schrift „eine Sammlung von Glaubensgesetzen" machen.[1594] Erst hinterher sei das, was das „wiedergeborne Ich" mit innerer Notwendigkeit und selbständig ausgesagt hat, mit der Schrift zu vergleichen und nach Bedarf zu korrigieren. Hofmann h. dann hinterher diese Korrektur nicht vollzogen. Er hat vielme hinterher die Schrift nach dem mit innerer Notwendigkeit aus d Innern Entwickelten dermaßen korrigiert, daß er auch die satisfa. vicaria als Schriftlehre strich. Ähnlich ist es Höfling ergangen. den göttlichen Befehl für die Ordnung des Predigtamts in Ab stellen zu können, behauptet er, daß das apostolische Beispiel der apostolische Befehl für die Ordnung und Einsetzung der Äl oder Bischöfe sich nur auf die apostolische Zeit und eben ent standene Gemeinden beziehe. Wir sahen, daß die Schrift nicht. dieser Beschränkung sagt. Zu demselben Zweck behauptet er daß die Funktionen des apostolischen Presbyterats oder pats in der Schrift nicht bestimmt seien. Wir sahen oben, d Schrift sehr genau und auf die Einzelheiten eingehend sowohl wie die Ältesten oder Bischöfe beschaffen sein sollen, als auch zu tun haben. Er meint ferner, daß der [illegible] mehr eine „regiminale" Bedeutung gehab[illegible]

1591) 1 Theff. 4, 3: Gottes Wille (θε [illegible] (ἐντολή) usw.

1592) Erl. Zeitschrift 1852, S. 152.

1594) Schriftbeweis I, S. [illegible]

daß gerade das Lehren des Wortes Gottes und die Widerlegung der Irrlehre als die Hauptaufgabe der Presbyter oder Bischöfe in der Schrift bezeichnet ist. Zur teilweisen Entschuldigung Höflings dient, daß seine Gegner (Münchmeyer, Löhe, Kliefoth usw.) eine grob romanisierende Amtslehre vortrugen, nämlich die Lehre, daß das öffentliche Predigtamt nicht von der christlichen Gemeinde, als der ursprünglichen Inhaberin aller geistlichen Gewalt, durch Berufung übertragen werde, sondern eine göttliche Stiftung in dem Sinne sei, daß es unmittelbar von den Aposteln auf ihre Schüler als einen besonderen „geistlichen Stand" überging, und daß dieser Stand durch die Ordination sich selbst fortpflanze. Auch redete man so, als ob die Gnadenmittel nur dann ihre rechte Kraft und Wirksamkeit hätten, wenn sie von den so zustandegekommenen Amtspersonen verwaltet würden. Gegen diese Karikatur der Lehre vom öffentlichen Predigtamt sagt Höfling mit Recht, daß dadurch die öffentlichen Amtsverwalter zu einem „Gnadenmittel" neben Wort und Sakrament gemacht würden: „Die Gläubigen können sich mit ihrem Heilsbedürfnis nicht sowohl an Wort und Sakrament selbst als vielmehr an das göttlich-privilegierte Organ für deren Verwaltung und Spendung gewiesen sehen. Die rechte Wirksamkeit der Gnadenmittel stellt sich als von einer zeremonialgesetzlichen Institution abhängig dar; der Heilige Geist wirkt nicht mehr sowohl in ihnen und durch sie selbst als durch die zeremonialgesetzlichen Organe ihrer Verwaltung." Aber die Polemik Höflings leidet in keiner Weise Anwendung auf das im lutherischen Bekenntnis gelehrte öffentliche Predigtamt. Durch den Umstand, daß dies Amt Gottes Befehl (mandatum Dei) hat, werden seine öffentlichen Diener ebensowenig zu „Gnadenmitteln" und „zeremonialgesetzlichen Organen", wie alle Christen dadurch zu Gnadenmitteln und zeremonialgesetzlichen Organen werden, daß auch ihr Lehren nach Gottes Befehl und Ordnung geschieht. Sodann: Obwohl nach lutherischer Lehre das öffentliche Predigtamt mandatum Dei hat, so wird doch daneben festgehalten und sehr nachdrücklich eingeschärft, daß die Kraft und Wirksamkeit der Gnadenmittel in keiner Weise von den Personen der öffentlichen Diener abhängt, sondern daß die Gnadenmittel alle Kraft in sich selbst haben, einerlei ob sie von Frommen oder Gottlosen, Laien oder Amtspersonen, Berufenen oder Eingeschlichenen, vom Papst und Kaiser oder von einem Knaben usw. verwaltet werden. Es ist ein falscher Schluß, daß die Lehre von der göttlichen Ordnung des Predigtamts die Tendenz habe, die im Predigtamt Stehenden zu „Gnadenmitteln" neben den Gnadenmitteln zu machen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Wird fest-

gehalten, daß die Gnadenmittel ihre Kraft und Wirkung durch die göttliche Einsetzung haben, und wird daneben festgehalten, daß, wie alle Christen, so auch ihre öffentlichen Diener nach göttlicher Ordnung die Gnadenmittel handhaben, so werden alle diejenigen, denen mit den Gnadenmitteln gedient wird, gerade durch die Wahrheit von der göttlichen Ordnung veranlaßt, von der Beschaffenheit der menschlichen Person ganz abzusehen und sich lediglich an die Gnadenmittel selbst zu halten, als handelte Gott selbst mit ihnen. Kurz, Höfling ist es nicht gelungen, im Kampfe gegen eine grobe romanistische Verirrung die Balance zu halten. Um Löhes usw. unmittelbare göttliche Setzung des öffentlichen Predigtamts gründlich zu widerlegen, meinte er leugnen zu müssen, daß die mittelbare, durch die Gemeinde sich vollziehende Setzung göttliche Ordnung sei oder göttlichen Befehl habe. Ströbel faßt[1595] die lutherische Lehre so zusammen, wodurch sowohl Löhes als Höflings Lehre ausgeschlossen ist: „Die Lehre unserer Kirche vom geistlichen Amte ist, kurz gefaßt, diese: Seinem Nächsten das Wort Gottes zu verkündigen, die Sakramente zu reichen, die Sünde zu vergeben, die Hände aufzulegen, dazu hat jeder getaufte Christ als geistlicher Priester ein göttliches Recht (unter Umständen eine unabweisliche Pflicht); er soll dasselbe jedoch der Gott wohlgefälligen Ordnung halber nur im Notfalle ausüben und sich sonst des Amtes der von Christo durch die Gemeinde ordentlichen berufenen Seelsorger bedienen. Die christliche Gemeinde aber muß wissen, daß sie das vom HErrn gestiftete geistliche Amt nicht fallen noch vom tollen Pöbel oder von geistlichen und weltlichen Tyrannen knechten lassen, sondern immer aufs neue mit tüchtigen, treuen, gottesfürchtigen Männern besetzen soll, bis der HErr wiederkommt. Die Seelsorger dagegen haben sich des festiglich in allen Anfechtungen zu getrösten, daß ihr von der Gemeinde empfangenes Amt ebenso gewiß ein göttliches, nur in Christi Namen zu verwaltendes ist, als wenn sie es von Christo selbst überkommen hätten. Denn es ist ein unlogischer Schluß: Wer das geistliche Amt nicht unmittelbar vom HErrn, sondern von der Gemeinde hat, der hat es von Menschen und ist ein Menschendiener.[1596]

1595) Zeitschr. f. luth. Th. u. K. 1852, S. 699.

1596) Abweisung der Lehre Höflings in L. u. W. 1870, S. 174, und Abweisung der Lehre Löhes usw. durch den ganzen Artikel „Antithesen zu den Thesen von Kirche und Amt“, S. 161 ff. Der erste Artikel im ersten Jahrg. von L. u. W., 1855, S. 1 ff., weist sowohl Löhes als Höflings Lehre ab.

4. Die Notwendigkeit des öffentlichen Predigtamts.

Wiewohl das öffentliche Predigtamt, das mittelbar, durch Berufung seitens der Gemeinde, übertragen wird, als göttliche Ordnung festzuhalten ist, so ist ihm doch nicht eine absolute Notwendigkeit zuzuschreiben. Auch durch die Verkündigung des Evangeliums seitens aller Christen, die sich sowohl mit innerer Notwendigkeit als auch nach göttlicher Ordnung vollzieht, ist der Heilige Geist zur Hervorbringung und Erhaltung des Glaubens in Menschenherzen wirksam. Es muß unaufhörlich betont werden, daß die Wortverkündigung seitens aller Christen im Hause, im Verkehr mit den Brüdern und im Verkehr mit der Welt nicht im Belieben oder in der Willkür der Christen steht, sondern göttliche Ordnung ist. Insofern die Christen sich nicht nach dieser Ordnung halten, fallen sie aus ihrem Christenberuf heraus und tun der christlichen Kirche unsäglichen Schaden. Es sind Zeiten eingetreten, und sie können wiederkehren, in denen der Unglaube und der falsche Glaube so überhandnehmen, daß rechtgläubige Christen auf die Wortverkündigung im Hause angewiesen sind. Hierher gehören Luthers Worte:[1597] „Es kann geschehen, daß die Welt so gar epikurisch werden wird, daß man in aller Welt wird keinen öffentlichen Predigtstuhl haben und eitel epikurische Greuel die öffentliche Rede sein wird, und das Evangelium allein in den Häusern durch die Hausväter erhalten werde." Daß auch das nur gelesene Wort Gnadenmittel sei, wurde bei der Lehre von den Gnadenmitteln ausführlich — auch gegen moderne Lutheraner — dargelegt.[1598] Walther weist auf die Worte der Konkordienformel hin: Ministerium ecclesiasticum, hoc est, Verbum Dei praedicatum et auditum, und: Verbum illud, quo vocamur, ministerium Spiritus est,[1599] und fährt fort:[1600] „Es ist dies um derjenigen willen wichtig, welche das Pfarramt zu einem Gnadenmittel machen und es dem Wort und den Sakramenten koordinieren und behaupten, daß dasselbe jedem Menschen zur Seligkeit unbedingt notwendig sei, so daß ein Mensch ohne den Dienst eines ordinierten Pfarrers weder zum Glauben kommen, noch Absolution seiner Sünden erlangen könne, während unsere Kirche dies nur von dem mündlichen oder leiblichen Wort im Gegensatz zu einem angeblichen innerlichen Worte und zu jeder Art von Enthusiasterei lehrt."

Die Wahrheit, daß das öffentliche Predigtamt nicht absolut

1597) St. L. VI, 938.
1598) S. 125 ff.
1599) 729, 30; 710, 29.
1600) K. u. A., S. 195.

notwendig ist, ist aber nicht zur Verachtung desselben zu mißbrauchen. Dieser Mißbrauch liegt vor: 1. wenn die Christen im Hören der öffentlichen Predigt unfleißig sind, mit der Entschuldigung, daß sie dasselbe Wort „daheim" lesen könnten;[1601] 2. wenn die im öffentlichen Amt Stehenden in der Ausrichtung ihres Amtes unfleißig sind, mit der Entschuldigung, daß die ihnen befohlene Herde kraft des geistlichen Priestertums sich selbst versorgen könne und solle;[1602] 3. wenn die Christen unfleißig sind in der Errichtung und Erhaltung von Schulen, in denen Diener für den öffentlichen Dienst in der Kirche erzogen werden.[1603]

5. Der Beruf (vocatio) zum öffentlichen Predigtamt.

Von der Notwendigkeit des Berufs war schon unter dem Abschnitt „Das Verhältnis des Predigtamts zum geistlichen Priestertum aller Christen" die Rede. Luther: „Es will sich nicht gebühren einem, der sich von ihm selbst hervor wollte tun und ihm allein zueignen, das unser aller ist." Augsburgische Konfession, Art. 14: „Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohne ordentlichen Beruf."[1604] — Die gebräuchliche Unterscheidung zwischen einem unmittelbaren und mittelbaren Beruf (vocatio immediata und mediata) ist schriftgemäß. Auch Luther hat sie in ausführlicher Begründung.[1605] Den unmittelbaren Beruf hatten die Propheten und Apostel, auch Paulus.[1606] Paulus weist

1601) Vgl. Luthers derbe Aussprache gegen diesen Schaden in der Kirche (St. L. III, 1736): „Etliche Klüglinge sagen: Haben wir doch Bücher, daraus wir es ebensowohl lesen können, als hörten wir es in der Kirche vom Pfaffen. Du liesest den Teufel auf deinen Kopf, der dich dann besessen hat. Wenn unser HErrgott gewußt hätte, daß das Predigtamt nicht not wäre, er wäre ja so weise und klug gewesen, daß er dir nicht durch Mosen hätte predigen lassen. ... Er würde auch dieser Zeit Prediger und Seelsorger wohl heißen daheim bleiben."

1602) Über den Unfleiß der Prediger hatte die Kirche zu allen Zeiten zu klagen. Daher die Mahnungen und Warnungen der Schrift im Alten und Neuen Testament: Hesek. 3, 17 ff.; 33, 7 ff.; Jes. 56, 10 ff.; 2 Tim. 4, 2 ff.; 1 Tim. 4, 13 ff.; Phil. 2, 21. Vgl. Luther, St. L. X, 5.

1603) Das Gewaltigste, was gegen diesen Unfleiß geschrieben worden ist, findet sich in den zwei Schriften von Luther: „Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten soll" (1530; St. L. X, 417) und: „An die Ratsherren aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" (1524; St. L. X, 458 ff.).

1604) Über die Notwendigkeit des Berufs vgl. den ganzen Abschnitt in Walthers Pastorale, S. 23 ff.

1605) St. L. XI, 1910 ff.

1606) Apost. 22, 21.

auf seinen unmittelbaren Beruf sehr energisch hin in den Überschriften seiner Briefe.[1607] Den mittelbaren haben die durch die christlichen Gemeinden berufenen Prediger. Von der größten Wichtigkeit ist, festzuhalten, daß der mittelbare Beruf nicht weniger göttlich ist als der unmittelbare. Apost. 20, 28 heißt es von den mittelbar berufenen Ältesten oder Bischöfen zu Ephesus, daß der Heilige Geist sie gesetzt habe, zu weiden die Gemeinde Gottes. Dies ist von der größten Wichtigkeit sowohl für die öffentlichen Diener des Worts als auch für diejenigen, denen sie mit dem Wort dienen.[1608]

Am meisten Aufregung und Streit hat in Kirche und Welt die Frage hervorgerufen, welches die Mittelspersonen seien, durch welche Gott die Prediger setzt. Der Papst meldet sich mit dem Anspruch, daß er allein durch die von ihm kreierten Bischöfe „Priester" machen könne. Die Episkopalen wollen dies durch Bischöfe tun, denen die apostolische Sukzession anhaftet. Romanisierende Lutheraner wollen rechte Kirchendiener durch den Predigerstand zustande kommen lassen, der sich selbst fortpflanze. Auch Landesherren und andere Herren, als solche, haben sich das Recht vindiziert, andern Leuten ohne deren Zustimmung Prediger zu setzen. Auf Grund der Schrift ist zu sagen: Nicht der Papst oder Bischöfe oder die Prediger oder einzelne Personen außerhalb oder innerhalb einer Gemeinde haben hierzu Recht und Macht, sondern nur die Leute, welche alle geistliche Gewalt besitzen, die es hier auf Erden unter den Menschen gibt, und denen auch insonderheit Wort und Sakrament von Christo ursprünglich befohlen sind: das sind die Gläubigen oder die Christen und sonst niemand in der Welt. Die Gläubigen haben alles (1 Kor. 3, 21); die Ungläubigen haben nichts als den Tod und die ewige Verdammnis. Daß Matth. 28, 18—20 nicht bloß den Aposteln für ihre Person, sondern den Christen bis an den Jüngsten Tag Wort und Taufe befohlen werden, geht aus den Schlußworten hervor: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Auch in den Befehlsworten in bezug auf das Abendmahl: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!" werden nicht bloß die Apostel für ihre Person, sondern die Christen bis an den Jüngsten Tag angeredet, wie 1 Kor. 11, 26 noch ausdrücklich gesagt ist: „Sooft ihr von diesem Brot esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des HErrn Tod verkündigen, bis daß er kommt." Dies ist die Schrift-

1607) Gal. 1, 1; Eph. 1, 1; Kol. 1, 1 usw.

1608) Vgl. die nähere Ausführung bei Walther, Pastorale, S. 29 f.

lehre, die so klar in den Worten der Schmalkaldischen Artikel zum Ausdruck kommt (341, 67—69): „Wo die Kirche ist, da ist je der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die **Kirchen** die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren. Und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirche eigentlich" (proprie, das ist: nur der Kirche und niemand anders) „von Gott gegeben und von keiner menschlichen Gewalt der Kirche kann genommen werden. ... Hierher gehören die Sprüche Christi, welche zeugen, daß die Schlüssel der ganzen Kirche und nicht etlichen sondern Personen gegeben sind, wie der Text sagt (Matth. 18, 20): ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.'" Einzelne Personen und Gesellschaften können zwar gültig berufen, aber nur dann, wenn es ihnen von denen, die diese Gewalt ursprünglich (principaliter et immediate) haben, aufgetragen oder mindestens tacito consensu überlassen wird. Unter der „ganzen Kirche", von der die Schmalkaldischen Artikel reden, ist natürlich nicht die über die ganze Welt zerstreute Kirche (ecclesia universalis), sondern die Ortskirche (ecclesia particularis) zu verstehen, wie auch sofort auf Grund von Matth. 18, 20 hinzugefügt wird: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen." Denn die Kirche hat alle geistlichen Güter und Rechte, nicht insofern sie groß oder klein ist, sondern insofern sie aus Gläubigen besteht.[1609]

Gegen die Gemeindewahl sind Einwände erhoben worden.

1. Es wurde und wird gesagt, daß Apost. 14, 23 und Tit. 1, 5 nichts vom Berufen oder Wählen seitens der Gemeinde stehe, sondern im Gegenteil nur berichtet werde, was Paulus und Barnabas getan haben und Titus auf Paulus' Befehl tun sollte. Von einer Tätig-

1609) Luther zu Matth. 18, 19. 20 (St. L. XVII, 1074): „Hier hören wir, daß auch zwei oder drei, in Christi Namen versammelt, eben alles Macht haben, was St. Petrus und alle Apostel. Denn der HErr selbst ist da, wie er auch sagt, Joh. 14, 23: ‚Wer mich liebet, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir wollen zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.' ... Wir haben hier den HErrn selbst über alle Engel und Kreaturen; der sagt, sie sollen alle gleiche Gewalt, Schlüssel und Amt haben, auch zwei schlichte Christen allein, in seinem Namen versammelt. Diesen HErrn soll uns Papst und alle Teufel nicht zum Narren, Lügner noch Trunkenbold machen, sondern wir wollen den Papst mit Füßen treten und sagen, er sei ein verzweifelter Lügner, Gotteslästerer und abgöttischer Teufel, der die Schlüssel zu sich allein gerissen hat unter St. Peters Namen, so Christus dieselben allen gleich insgemein gegeben hat."

keit oder auch nur Mittätigkeit der Gemeinden sei dort nichts zu lesen. Mit Recht erinnert Luther:[1610] „Obgleich Paulus dem Titus befiehlt, daß er Priester ordne, so folgt doch daraus nicht, daß es Titus allein aus eigener Macht getan, sondern daß er sie nach dem Beispiel der Apostel durch des Volkes Abstimmung eingesetzt habe; sonst würden die Worte Pauli mit dem Exempel der Apostel streiten." Zudem kommt durch das Apost. 14, 23 gebrauchte Wort *χειροτονήσαντες* klar zum Ausdruck, daß bei der Setzung der Ältesten eine Stimmenabgabe seitens der Gemeinde stattfand. Meyer übersetzt *χειροτονεῖν* mit „stimmwählen". Er bemerkt z. St.: „Paulus und Barnabas stimmwählten ihnen Presbyter, das heißt, sie leiteten deren Stimmenwahl bei den Gemeinden." Zur Begründung dieser Übersetzung fügt Meyer hinzu: „Die Analogie von Apost. 6, 2—6 fordert diese Beachtung des gewählten Wortes, welches, von dem alten Wahlverfahren durch Händeaufhebung herrührend, im Neuen Testament nur hier und 2 Kor. 8, 19 vorkommt, und verbietet die allgemeine Fassung constituebant (Vulgata, Hammond, Kuinöl u. A.), oder eligebant (de Wette), so daß die Anstellung bloß durch apostolische Machtvollkommenheit geschehen wäre (Löhe). . . . Richtig Erasmus: suffragiis delectos. . . . Ganz eigenmächtig falsch Katholiken: es beziehe sich auf die *χειροθεσία* bei Ordination der Presbyter." Auch hat die Setzung der öffentlichen Diener durch Gemeindewahl sich in der Kirche der ersten Jahrhunderte noch lange erhalten. Die Bemerkung in den Schmalkaldischen Artikeln (342, 70): „Vorzeiten wählte das Volk Pfarrherrn und Bischöfe" ist als historisch richtig nachweisbar.[1611]

2. Der Einwand, daß Matth. 16, 18. 19 nicht den Gläubigen, sondern Petro als einer privilegierten Person die Schlüssel des Himmelreichs ursprünglich übergeben seien, wurde bereits unter dem Abschnitt „Die Hoheit und Herrlichkeit der christlichen Kirche" ausführlich widerlegt. Es wurde gezeigt, daß gerade auch an dieser Stelle nur von Petrus, insofern er glaubt, nicht insofern er Apostel oder eine privilegierte Person ist, die Rede sei.[1612] Es sei

---

1610) St. L. XIX, 347.

1611) Vgl. den historischen Nachweis bei Walther, K. u. A., S. 281 ff. S. 248 ff. beweist Walther auch als Lehre aller lutherischen Theologen, daß ohne die Wahl, beziehungsweise Zustimmung der Gemeinde, niemand Pastor einer Gemeinde werden könne.

1612) Note 1513.

hier noch darauf hingewiesen, daß „die Schlüssel des Himmelreichs“ nichts anderes sind und sein können als die Gnadenmittel, das Evangelium. Durch Darbietung des Evangeliums, und durch nichts anderes, werden die Sünden vergeben und so der Himmel aufgeschlossen; durch Zurückhaltung des Evangeliums offenbar Unbußfertigen gegenüber werden die Sünden behalten und so der Himmel zugeschlossen. Indem nun die Gläubigen die Personen sind, denen Christus die Gnadenmittel anvertraut hat, so sind ihnen eo ipso die Schlüssel des Himmelreichs übergeben.[1613]

3. Gegen die Gemeindewahl ist auch die Aussage des lutherischen Bekenntnisses eingewendet worden, daß das Predigtamt vom allgemeinen Beruf der Apostel herkomme.[1614] Diese Aussage streitet aber nicht mit der andern Aussage des Bekenntnisses, daß das Predigtamt durch den Beruf der Gemeinde komme.[1615] Das Amt der Apostel und das Amt der späteren Diener der Kirche ist nach Inhalt und Kraft dasselbe. Wie die Apostel Befehl hatten, nicht ihr eigenes Wort, sondern Gottes Wort zu verkündigen, so haben auch die von der Gemeinde berufenen öffentlichen Diener den Auftrag, nicht eigenes, sondern nur Gottes Wort zu verkündigen. Wohl besteht zwischen den Aposteln und ihren „Schülern“ — wie Luther alle Prediger nach der Apostel Zeit nennt — dieser große Unterschied, daß jene Gottes Wort unfehlbar redeten und schrieben, diese aber das Wort, das sie verkündigen, von den Aposteln nehmen müssen und an das Wort der Apostel gebunden sind, und zwar so streng, daß den Christen geboten wird, von den Lehrern zu weichen, die vom Apostelwort abweichen.[1616] Aber in beiden Fällen ist es dasselbe Amt, insofern es lediglich mit der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes zu tun hat und dieselben geistlichen Güter gibt. Daher die Reihe von Schriftstellen, in denen die Apostel sich mit den Ältesten und Bischöfen in eine Klasse stellen, wie Petrus 1 Petr. 5, 1 ff.: „Die Ältesten, so unter euch sind, ermahne ich, der Mitälteste“ (συνπρεσβύτερος), und Paulus 1 Kor. 4, 1 ff.: „Dafür halte uns jedermann, nämlich für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse.“[1617]

1613) Chemnitz, Examen, 1667, p. 223: Lutherus ex Verbo Dei docuit, Christum claves, hoc est, *ministerium Verbi et sacramentorum*, tradidisse et commendasse toti ecclesiae. Vgl. Walther gegen Kraußold, L. u. W. 1870, S. 179, Note.

1614) Schmalk. Art., S. 320. 1615) S. 341, 67. 1616) Röm. 16, 17.

1617) Vgl. 2 Joh. 1; 3 Joh. 1; 1 Kor. 3, 5 ff. usw.

6. Die Ordination.

Die Ordination der zum Gemeindedienst Berufenen unter Handauflegung und Gebeten ist nicht eine göttliche, sondern eine kirchliche Ordnung, weil sie zwar in der Schrift erwähnt, aber nicht geboten wird.[1618] Die Ordination gehört daher zu den Mitteldingen (Adiaphora). Nicht durch die Ordination, sondern durch den Beruf und dessen Annahme wird eine zum Amt tüchtige Person ein Pastor. Bekannt sind Luthers Worte (XVII, 114): „Es liegt daran, ob Kirche und der Bischof eins sind, und die Kirche den Bischof hören und der Bischof die Kirche lehren wolle. So ist's geschehen. Auflegung der Hände, die segnen, bestätigen und bezeugen solches, wie ein Notarius und Zeugen eine weltliche Sache bezeugen, und wie der Pfarrherr, so Braut und Bräutigam segnet, ihre Ehe bestätiget oder bezeuget, daß sie zuvor sich genommen haben und öffentlich bekannt." Die Schmalkaldischen Artikel (342, 70) erklären die Ordination ausdrücklich für eine öffentliche Bestätigung des Berufs: „Vorzeiten wählet' das Volk Pfarrherrn und Bischöfe; dazu kam der Bischof, am selben Ort oder in der Nähe gesessen, und bestätiget' den gewählten Bischof durch Auflegen der Hände, und ist dazumal die ordinatio nichts anderes gewesen denn solche Bestätigung." Wir praktizieren daher nicht die sogenannte absolute Ordination, das heißt, eine Ordination ohne vorher empfangene und angenommene Vokation, weil sie der irrigen Meinung Vorschub leistet, „daß eine Person durch die Ordination in den sogenannten geistlichen Stand aufgenommen und so, als ein geweihter Priester, erst wahlfähig werde".[1619] Es versteht sich von selbst, daß auch die Ordination eine von der Gemeinde übertragene Gewalt ist, wie es in den Schmalkaldischen Artikeln heißt: „Weil die Kirche allein das Priestertum hat, so muß sie auch die Macht haben, Kirchendiener zu wählen und zu ordinieren."[1620]

1618) Walther, Past., S. 65: „Der Gebrauch der Ordination wird zwar in der Schrift erwähnt, die Schrift schweigt aber von einer göttlichen Einsetzung dieses Gebrauches. Wenn es sich aber um eine göttliche Stiftung handelt, gilt der Beweis a silentio allerdings."

1619) Vgl. Walther, Pastorale, S. 65. Aussprachen alter lutherischer Theologen, daß die Ordination einerseits nicht zu überschätzen, andererseits nicht zu verachten sei, bei Walther, a. a. O., S. 65 f.; Baier-Walther, Comp. III, 699 sq.

1620) So auch Balduin, bei Baier-Walther III, 702. Ebenso Hülsemann: Potestas ordinandi non inest uni membro ecclesiae, e. g., episcopo, per modum habitus vel characteris permanentis, sed per modum commis-

Über die Ordination werden innerhalb der Christenheit wunderliche Dinge gelehrt. Nach römischer Lehre gibt es keine andere Art und Weise, ein „Priester" zu werden, als durch die Ordination eines vom Papst gemachten Bischofs. Die bloß vom christlichen Volk Erwählten und Eingesetzten sind nicht Diener der Kirche, sondern für Diebe und Mörder zu halten.[1621] Dieser Eifer für die Ordination ist ein Eifer pro domo; denn die Dinge, die durch die Ordination angeblich gewirkt werden, sind für das Reich des Papstes überaus wertvoll. Durch die Ordination wird nämlich ex opere operato nicht nur der Heilige Geist gegeben und ein character indelebilis aufgeprägt, sondern vor allen Dingen auch die Gewalt verliehen, die weder die Engel noch die Jungfrau Maria haben, nämlich die Gewalt, Messe zu halten, das ist, Leib und Blut Christi zu machen (conficere), als ein Versöhnungsopfer für Lebendige und Tote darzubringen und so dem Papst die Herrschaft über die Gewissen und den Zugang zu den Schätzen der Welt zu sichern.[1622] Die Episkopalen lassen zwar den Papst aus, bestehen aber darauf, daß nur durch die Ordination von Bischöfen, die in ununterbrochener Reihenfolge von den Aposteln abstammen (apostolic succession), Bischöfe, Priester und Diakonen werden und das Kirchenamt verwalten können.[1623] Auch die romanisierenden Lutheraner, die das öffentliche Predigtamt nicht durch den Beruf der Gemeinde zustande kommen lassen, sondern es als einen „besonderen christlichen Stand" auffassen, der sich durch Übertragung des Amts von Stand zu Stand fortpflanzt, machen naturgemäß aus der Ordination eine göttliche Ordnung.[1624]

7. Die Verwalter des öffentlichen Predigtamts bilden keinen vom Christenstand verschiedenen geistlichen Stand.

Auch Luther gebraucht in Anbequemung an den bestehenden Sprachgebrauch gelegentlich die Ausdrücke „geistlicher Stand", „Geistliche" und „Priester" von denen, die in kirchlichen Ämtern dienen.[1625]

---

sionis et potestatis transitoriae, qualem mandatarius [ein Bevollmächtigter] aut negotiorum gestor accipit a principali suo. (Praelect. in libr. Conc., p. 838.)

1621) Trident., De sacram. ord., sess. 23, c. 4.

1622) Trident., De sacram. ord., c. 1—4, und die canones 1—8.

1623) *Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating Bishops, Priests, and Deacons.* Preface. The Book of Common Prayer, Philadelphia, 1854, p. 612.

1624) Vgl. Große, Unterscheidungslehren, 1891, S. 13. 8.

1625) St. L. X, 423 ff.; XIX, 113 f. usw.

Aber daneben erinnert Luther durchweg daran, daß diese Benennung nicht der Schrift entnommen und sehr irreführend sei. Nach der Schrift sind alle, in welchen durch den Glauben an Christum der Heilige Geist wohnt und wirkt, also alle Christen, und nur sie, „geistlichen Standes“ oder „Geistliche“. Nicht einem engeren Kreise innerhalb der christlichen Kirche, sondern allen Christen schreibt die Schrift die Salbung, τὸ χρίσμα, zu, welche sie alles lehrt (1 Joh. 2, 27). Alle Christen werden Geistliche, πνευματικοί (Gal. 6, 1), das geistliche Haus, οἶκος πνευματικός, und das geistliche Priestertum, ἱεράτευμα ἅγιον, genannt (1 Petr. 2, 5). Es ist daher wirklich kein schriftgemäßer, sondern ein der Schrift widersprechender Sprachgebrauch, innerhalb der christlichen Kirche einer beschränkten Anzahl von Personen, den Dienern in kirchlichen Ämtern, den „geistlichen Stand“, „Geistliche“ und „Priester“ zu nennen. „Der Heilige Geist“ — sagt Luther[1626] — „hat im Neuen Testament mit Fleiß verhütet, daß der Name sacerdos, Priester oder Pfaffe, auch keinem Apostel noch einigen andern Ämtern ist gegeben, sondern ist allein der Getauften oder Christen Name, als ein angeborner, erblicher Name aus der Taufe; denn unser keiner wird in der Taufe ein Apostel, Prediger, Lehrer, Pfarrherr geboren, sondern eitel Priester und Pfaffen werden wir alle geboren; darum nimmt man aus solchen gebornen Pfaffen und beruft und erwählt sie zu solchen Ämtern, die von unser aller wegen solch Amt ausrichten sollen.“

Wir drücken uns korrekt aus, wenn wir sagen, daß die Verwalter des öffentlichen Predigtamts die Amtsleute unter den Christen (ministrantes inter Christianos) sind. Wort und Sakrament, worin sie dienen, sind und bleiben unmittelbares Eigentum der christlichen Gemeinde und werden von der Gemeinde zur Verwaltung von Gemeinschafts wegen bestimmten Personen übertragen. In diesem Sinne werden die Verwalter des Predigtamts in der Schrift nicht nur Gottes und Christi Diener,[1627] sondern auch der Gemeinde Diener genannt, 2 Kor. 4, 5: „Wir eure Knechte um JEsu willen“, δοῦλοι ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. Nachdem Luther von der Benennung „Priester“ gesagt hat, daß sie entweder aus dem Heidentum oder Judentum „zum großen Schaden der Kirche angenommen“ sei, fährt er fort: „Aber nach der evangelischen Schrift würden sie viel besser genannt Diener, Diakonen, Bischöfe, Haushalter. . . . Paulus nennt sich auch servum, das ist, einen Knecht;

1626) St. L. XIX, 1260.
1627) 1 Kor. 4, 1; Tit. 1, 7; 2 Tim. 2, 24; Luk. 12, 42.

hier der Text Christi (Matth. 18, 17. 18) gibt; sonst möchte sie betrogen werden und einen Lügenbann annehmen und dem Nächsten damit unrecht tun. . . . Hier, da es die Seelen betrifft, soll die Gemeine auch mit Richter und Frau" (Hausherrin) „sein." Sehr richtig bezeichnet Löscher als lutherisch die Lehre, wonach die Gemeinde den Bann erkennt und beschließt und der Pastor, in seiner Eigenschaft als öffentlicher Diener der Kirche, die Verkündigung des Bannes hat.[1635]

8. Die Gewalt (potestas) des Predigtamts.

Weil das Predigtamt das Amt ist, Gottes Wort zu lehren, Menschenwort aber in der christlichen Kirche verboten ist, so gebührt dem Predigtamt Gehorsam wie Gott selbst, sofern es Gottes Wort verkündigt. Hierher gehören Schriftworte wie diese: Hebr. 13, 17: „Gehorchet euren Lehrern und folget ihnen" (*πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε*), Luk. 10, 16: „Wer euch höret, der höret mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich." Über Gottes Wort hinaus Lehrern gehorsam zu sein, ist den Christen nicht geboten, sondern hart verboten.[1636] Daß auch die Mitteldinge nicht etwa von dem Prediger oder den Predigern, sondern von der ganzen Gemeinde jedes Orts auf dem Wege des gegenseitigen Übereinkommens (per mutuum consensum) geordnet werden, wurde bereits dargelegt.[1637] Gegen die Berufung der Römischen auf Hebr. 13, 17, Luk. 10, 16 usw. sagt die Apologie (289, 18—21): „So ist auch gewiß, daß dieses Wort des HErrn Christi: ‚Wer euch höret, der höret mich' nicht von Menschensatzungen redet, sondern ist stracks dawider. Denn die Apostel empfangen da nicht ein mandatum cum libera, das ist, einen ganz freien, ungemessenen Befehl und Gewalt, sondern haben einen gemessenen Befehl, nämlich nicht ihr eigen Wort, sondern Gottes Wort und das Evangelium zu predigen. . . . Darum kann dies Wort von Satzungen nicht verstanden werden. Denn Christus will da, daß sie also lehren sollen, daß man durch ihren Mund Christum selbst höre. So müssen sie ja nicht ihr eigen Wort predigen, sondern sein Wort, seine Stimme und Evangelium, soll man Christum hören. Dies tröstliche Wort, welches aufs allerstärkste unsere Lehre bestätigt und viel nötiger Lehre und Trost für die christlichen

1635) Fortgesetzte Sammlung usw., 1724, S. 476. Bei Walther, Pastorale, S. 325. Über die Verwerfung dieser Lehre seitens amerikanischer Lutheraner vgl. die Zitate bei Große, Unterscheidungslehren, S. 5 f.

1636) Matth. 23, 8; Röm. 16, 17.

1637) Unter dem Abschnitt „Ecclesia repraesentativa", S. 492.

Christo übergeben sind. Wird nun weiterhin zugestanden, daß es unter den Christen ein Amt geben soll, in dem einzelne lehrtüchtige Personen der Gemeinde mit Wort und Sakrament dienen, so kann dies Amt nur durch Übertragung zustande kommen. Sogar Hase bezeichnet als „evangelische Kirchenlehre“: „In Christo und in der Gemeinde ist der Quell aller Kirchengewalt. Daher jedes Kirchenamt nur übertragen ist, im Falle des Mißbrauchs an die Gemeinde zurückfällt und im Notfalle jede geistliche Handlung von jedem Gemeindegliede vollzogen werden kann.“[1631] Dazu kommt noch, daß der Ausdruck „Übertragung“ auch reichlich von den alten lutherischen Theologen gebraucht worden ist.[1632]

Ganz richtig sagt Hase, daß nach „evangelischer Lehre“ der Quell aller Kirchengewalt in der Gemeinde sei. Alles, was die Pastoren einer Gemeinde als Pastoren tun, ist delegiert, das ist, tun sie nur im Auftrag der Gemeinde. Dies gilt insonderheit auch von der Verhängung des Bannes.[1633] Nach den Schmalkaldischen Artikeln (340, 60. 74) sollen freilich „alle Pfarrherrn“ die Gerichtsbarkeit (iurisdictio) haben, „die, so in öffentlichen Lastern liegen, zu bannen“. Aber das soll nicht „ohne rechtliche Erkenntnis“ geschehen. Zu dieser „rechtlichen Erkenntnis“ gehört vor allen Dingen die Verhandlung jedes Falles vor der Gemeinde und das Urteil der Gemeinde. Luthers derbe Bezeichnung des Bannes, der ohne Erkenntnis und Urteil der Gemeinde ausgesprochen wird, ist bekannt.[1634] Er sagt: „Die Gemeine, so solchen soll bännisch halten, soll wissen und gewiß sein, wie der den Bann verdient und drein kommen ist, wie

1631) Ev. Dogmatik 3, S. 494.

1632) Vgl. die Zitate bei Walther, Kirche und Amt, S. 327 ff. Brenz im Kommentar zu Joh. 20: „Die Kirche hat ihre Diener, denen die öffentliche Handhabung des Evangeliums, das ist, der Vergebung und Behaltung der Sünden, übertragen ist (demandata est).“ Polykarp Leyser in der Evangelienharmonie, Kap. 92, S. 1748: „Diese Gewalt“ (zu lösen oder zu binden) „ist Matth. 18, 18 von Christo der Kirche gegeben, welche dieselbe ordentlicherweise rechtmäßig dazu berufenen Personen übertragen (deferre) kann.“ Hülsemann, Praelect. in libr. Conc., p. 838, sagt, daß auch die Ordinationsgewalt bei der Gemeinde sei und andern Personen nur übertragungsweise (per modum commissionis) zukomme. Balduin, Tractatus de cas. consc., p. 1104: „Wie die Schlüssel vom Hausherrn der Hausfrau gegeben werden, so hat auch Christus, als der HErr seines Hauses, welches die Kirche ist, die Schlüssel seiner Braut gegeben, welche dieselben ihren Dienern übergibt (committit), die Haushalter oder Verwalter der Geheimnisse Gottes genannt werden.“

1633) Die ganze Lehre von der Kirchenzucht und vom Bann ist ausführlich dargelegt bei Walther, Pastorale, S. 315—354.

1634) Schrift von den Schlüsseln, 1530. St. L. XIX, 950 ff.

Protestanten[1641]) hat nicht den geringsten Anhalt in der Schrift. Was insonderheit den angeblichen Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen betrifft, so nennt die Schrift ein und dieselben Personen bald Presbyter, bald Bischöfe, wie klar aus Apost. 20, 17, vgl. 28, und Tit. 1, 5, vgl. 7, hervorgeht.[1642]) Kurz, für Menschenherrschaft, unter welchem Namen und Vorwand sie auch ausgeübt werden möge, gibt es keinen Raum in der christlichen Kirche, weil Christus allein durch sein Wort die Kirche regiert.

10. Das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche.

Luther nennt das öffentliche Predigtamt oft das höchste Amt in der Kirche. In welchem Sinne, das legt er selbst reichlich dar. In der Kirche soll alles nach Gottes Wort zugehen oder, was dasselbe ist, alles unter der Norm des Wortes Gottes bleiben. Wird nun jemand das Amt des Wortes in einer christlichen Gemeinde übertragen, so hat er damit das Amt zu lehren, wie alle andern Ämter in der Gemeinde „gehen" sollen. Luther schreibt:[1643])

1641) Auch die Irvingianer lehren ein kirchliches Amt „in dreifacher Abstufung" nach göttlichem Recht: Bischöfe, Priester und Diakonen. Zitat bei Günther, a. a. O., S. 370.

1642) Alford bemerkt zu 1 Tim. 3, 1: "The ἐπίσκοποι of the New Testament have officially nothing in common with our *bishops*. The identity of the ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος in apostolic times is evident from Tit. 1, 5—7." Derselbe weist zu Apost. 20, 17 darauf hin, welche Manipulationen schon früh in der Kirche und später in England üblich wurden, um die Schriftstellen im Interesse des Episkopalismus aussagen zu lassen. Alford sagt: „τοὺς πρεσβυτέρους, called v. 28 ἐπισκόπους. This circumstance began very early to contradict the growing views of the apostolic institution and necessity of prelatical episcopacy. Thus Irenaeus, III. 14. 2, p. 201: 'In Mileto convocatis *episcopis et presbyteris*, qui erant ab Epheso et *a reliquis proximis civitatibus*.' Here we see, 1. the two, bishops and presbyters, distinguished as if *both* were sent forth that the titles might not seem to belong to the same persons, and 2. other neighboring churches also brought in, in order that there might not seem to be ἐπίσκοποι in one church only. That neither of these was the case is clearly shown by the plain words of this verse: He sent to *Ephesus*, and summoned the *elders of the church*. So early did interested and disingenuous interpretations begin to cloud the light which Scripture might have thrown on ecclesiastical questions. The E. V. had hardly dealt fairly in this case with the sacred text in rendering ἐπισκόπους, v. 28, 'overseers,' whereas it ought there, as in all other places, to have been *bishops*, that the fact of *elders and bishops having been originally and apostolically synonymous* might be apparent to the ordinary English reader, which now it is not."

1643) St. L. X, 1592.

„So das Amt des Worts einem verliehen wird, so werden ihm auch verliehen alle Ämter, die durch das Wort in der Kirche werden ausgerichtet, das ist, die Gewalt zu taufen, zu segnen,[1644] zu binden und zu lösen, zu beten, zu richten oder urteilen. Denn das Amt, zu predigen das Evangelium, ist das höchste unter allen; denn es ist das rechte apostolische Amt, das den Grund legt allen andern Ämtern, welchen allen zugehört, auf das erste zu bauen, als da sind die Ämter der Lehrer, der Propheten, der Regierer, derer, so die Gabe haben, gesund zu machen." Ebenso X, 1806. Luther bemerkt (XII, 338) zu der Beschreibung eines Bischofs, der nach 1 Tim. 3, 5 die Gemeinde Gottes versorgen soll: „Dies sind nun diejenigen, so über alle Ämter sehen sollen, daß die Lehrer ihres Amtes warten, nicht säumig seien, daß die Diener das Gut recht austeilen und nicht laß seien." Ferner X, 1548: „Wem das Predigtamt aufgelegt wird, dem wird das höchste Amt aufgelegt in der Christenheit: derselbe mag danach auch taufen, Messe (Abendmahl) halten und alle Seelsorge tragen; oder so er nicht will, mag er an dem Predigen allein bleiben und Taufen und andere Unterämter andern lassen, wie Christus tat und Paulus und alle Apostel, Apost. 6."[1645]

11. Der Antichrist.

Die Schrift gebraucht das Wort „Antichrist" in einem allgemeinen und in einem speziellen Sinne. An der Stelle 1 Joh. 2, 18 heißen alle Irrlehrer „Antichristen" (*ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν*). Der Grund für diese Benennung ist in der Schrift klar genug offenbart. Weil die Schrift gebietet, daß in Christi Kirche nur Christi Wort gelehrt werden und regieren soll,[1646] so sind alle, die ein anderes Wort lehren, eo ipso *ἀντίχριστοι*, Christi Widersacher, Rebellen in seinem Reich. Aber 2 Thess. 2, 3—12 ist das Wort Antichrist offenbar in einem speziellen Sinn gebraucht, nämlich zur Bezeichnung eines Widersachers Christi, in dem die „vielen Antichristen" in einem zusammengefaßt sind, so daß in diesem einen der Abfall *κατ' ἐξοχήν* (*ἡ ἀποστασία*) in Erscheinung tritt. In diesem speziellen Sinne steht *ὁ ἀντίχριστος* auch 1 Joh. 2, 18 neben den *πολλοὶ ἀντίχριστοι* als von ihnen unterschieden: „Ihr habt

1644) Das ist, das Abendmahl zu verwalten (X, 1576).

1645) Vgl. Walther über „Das Predigtamt als das höchste Amt in der Kirche, aus welchem alle andern Kirchenämter fließen", Kirche und Amt, S. 342 ff.

1646) Matth. 28, 20; Joh. 8, 31. 32; 17, 20; 1 Petr. 4, 11; 1 Tim. 6, 3 ff.

gehört, daß der Antichrist kommt (ἔρχεται), und nun sind viele Antichristen geworden" (γεγόνασιν, das ist, bereits da).[1647] Daß ἔρχεται futurisch zu fassen sei, erzwingt der Gegensatz, in dem es zu dem Perfektum γεγόνασιν steht: sie, die vielen Antichristen, sind geworden, bereits vorhanden. In den vielen Antichristen, die in den falschen Lehrern bereits vorhanden sind, ist der Geist wirksam, der in dem Antichrist κατ' ἐξοχήν in vollendeter Ausprägung sich darstellen wird. Paulus drückt dies 2 Theß. 2, 7 so aus: *Τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας.*

Die Merkmale des Antichrists werden 2 Theß. 2 im einzelnen beschrieben. Es sind die folgenden:

1. Die Stellung, die dem Antichrist eignet, wird als Abfall schlechthin bezeichnet (ἡ ἀποστασία), V. 3. Natürlich ist nicht an einen politischen Abfall zu denken, sondern an einen Abfall von der christlichen Religion, weil in dem ganzen Zusammenhang nicht von politischen oder sozialen, sondern nur von Dingen die Rede ist, die in das Gebiet der Religion gehören. Was der Antichrist vertritt, sind „kräftige Irrtümer", „Lüge", und die dem Antichrist anhangen, haben die Liebe zur „Wahrheit", das ist, zur christlichen Wahrheit, nicht angenommen und gehen ewig verloren, V. 10—12. Auch Lünemann, der sonst den ganzen Abschnitt mißversteht, sagt in bezug auf die ἀποστασία richtig: „Nicht Abtrünnigkeit im politischen Sinne, sondern einzig und allein religiöse Abtrünnigkeit, das heißt, Abfall von Gott und der wahren Religion, kann mit der ἀποστασία gemeint worden sein. Zu dieser Annahme zwingt, 1. was im unmittelbaren inneren Zusammenhang mit der Apostasie von dem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας ausgesagt wird, 2. die Charakteristik der ἀποστασία V. 3 durch ἀνομία V. 7, 3. der konstante biblische Sprachgebrauch. Vgl. Act. 21, 21; 1 Tim. 4, 1. Als unstatthaft ist hiernach auch die Ansicht zu verwerfen, daß an eine Mischung von religiösem und politischem Abfall zu denken sei."

2. Seinen Sitz hat der Antichrist im Tempel oder Haus Gottes (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ), V. 4, das ist, in der christlichen Kirche. Die Annahme, daß der Antichrist die heidnischen Götzentempel sich zum Sitz wählen werde, verdient kaum den Namen eines Einfalls. Paulus nennt nicht die Götzentempel „Gottes Haus", wohl aber die

---

1647) So richtig auch Huther, Sander.

christliche Kirche.[1648] Sodann wäre der Antichrist mit seinem Sitzen im Götzentempel nicht ein „Geheimnis der Bosheit“, sondern eine von vorneherein für Christen offenbare Bosheit.

3. Dem Sitzen im Tempel entspricht das Benehmen des Antichrists. Er gebärdet sich so, als ob er Gott selbst wäre, V. 4. Er erhebt sich über alle Autoritäten, die es in der Welt gibt (*ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*), und seine Überhebung geht so weit, daß er sich in den Tempel Gottes setzt als ein Gott und sich zur Schau stellt, daß er Gott sei (*ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστι θεός*). Bei dem *πᾶς λεγόμενος θεὸς ἢ σέβασμα* ist natürlich nicht auch an die Götter der Heiden zu denken — denn die Überhebung über diese ist nicht Gottlosigkeit —, sondern an die Personen in der Welt, die zwar nicht ihrem Wesen nach Gott sind, aber wegen göttlicher Funktionen, die ihnen aufgetragen sind, Götter genannt werden, wie der obrigkeitliche und elterliche Stand (dei nuncupativi). Auch der Begriff der *λεγόμενοι θεοί* ist in der Schrift klar bestimmt.[1649]

4. Der Antichrist ist nicht der Teufel selbst, wie einige gemeint haben, wohl aber geschieht seine Zukunft (*παρουσία*) nach der Wirkung des Satans (*κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ*), indem sein Reich aufgerichtet und gestützt wird mit allerlei lügenhaften Kräften, Zeichen und Wundern.[1650]

5. Der Antichrist wird bleiben bis an den Jüngsten Tag. Christus wird erst durch seine sichtbare Erscheinung zum Gericht ihn abtun (*καταργήσει*).

Wer ist nun dieser Antichrist? Nehmen wir die angeführten Merkmale zusammen — und in ihrer Gesamtheit sind sie gemeint —, so passen sie weder auf einen politischen Gewalthaber wie Nero, Napoleon, Boulanger usw. (die haben sich nicht als kirch-

1648) 1 Kor. 3, 16 ff.; 1 Tim. 3, 15; 2 Tim. 2, 20 usw.

1649) Joh. 10, 34. 35; 1 Kor. 8, 5; Röm. 13, 1 ff. Buddeus, Instit. theol. dogm. 1741, p. 1224: In templo Dei sedebit, *ὡς θεός*, ut Deus, hoc est, eâ sibi vindicans, quae soli Deo sunt propria, adeoque se pro Deo quodam venditans. Eodem pertinet, quod ibidem Paulus dicit fore, ut se efferat *ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*, super omne id, quod dicitur aut colitur ut Deus, hoc est, super omnes *magistratus, reges, principesque.* Quo ipso potestatem vere *divinam* sibi tribuit, *cum soli Deo proprium sit, quod sit Rex regum et Dominus dominantium.*

1650) Der Genitiv *ψεύδους* gehört zu allen drei Substantiven. Die Kräfte, Zeichen und Wunder gehören dem Gebiet der Lüge an, deren Vater der Teufel ist, Joh. 8, 44.

liche Größen aufgespielt) noch auf die offenbar Ungläubigen und Spötter (die mit dem Tempel Gottes nichts zu tun haben wollen),[1651] sondern nur auf eine historische Erscheinung in der Welt, nämlich auf das römische Papsttum. Im Papsttum liegt erstlich der entschiedenste und denkbar größte Abfall von der christlichen Religion vor. Bekanntlich ist die Lehre, daß der Mensch ohne eigene Werke durch den Glauben an Christum selig wird, die Lehre, wodurch allein ein Mensch selig werden kann. Dies ist der Artikel, wie Luther sagt, und wofür er die Zustimmung jedes Christen hat, „qui solus ecclesiam Dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit; ac sine eo ecclesia Dei non potest una hora subsistere".[1652] Was für das natürliche Leben die Luft ist, das ist für das geistliche Leben die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne die eigenen Werke des Menschen. Aber diese Lehre wird vom Papsttum offiziell verflucht,[1653] und die ganze Maschinerie der Papstkirche ist gegen diese Lehre eingestellt. Das ist wahrlich der Abfall (ἡ ἀποστασία) von der christlichen Religion, und der persönliche Repräsentant desselben, der Papst, ist wahrlich der größte Widersacher Christi und seiner Kirche unter Christi Namen. So gewiß die christliche Kirche aus den Menschen besteht, die durch Wirkung des Heiligen Geistes glauben, daß sie ohne eigene Werke allein um Christi willen einen gnädigen Gott haben, so gewiß belegt der Papst unter Christi Namen die ganze christliche Kirche mit dem Bann und ist fortwährend in der Beschäftigung begriffen, die christliche Kirche zu zerstören, z. B. die Kinder, welche unter ihm durch die heilige Taufe Glieder der christlichen Kirche geworden sind, von Christo abfällig zu machen und zum Vertrauen auf eigene Werke zu führen. Zum andern ist das Papsttum nicht außerhalb, sondern innerhalb der christlichen Kirche, weil es viele Glieder der Kirche unter sich hat, vor allen Dingen die getauften Kinder, sodann auch Erwachsene, die trotz der verführerischen Umgebung durch das gelegentlich laut werdende Evangelium allein auf Christi Verdienst vertrauen.[1654] Ferner: Daß der Papst niemand untertan, sondern der Oberste in Kirche und Welt sein will, ist eine allgemein bekannte Tatsache. Trotzdem er den einzigen Weg zur Seligkeit verflucht und abtut, behauptet er doch, daß nur die Menschen selig werden können, die sich ihm unterwerfen. Er ändert Gottes Wort und Gebote nach seinem Belieben, er will alle richten,

1651) L. u. W. 1869, S. 39 ff.
1652) St. L. XIV, 168. Opp. v. a. VII, 512.
1653) Trident., sess. VI, can. 11. 12. 20. 1654) Luther XVII, 2191.

aber von niemand gerichtet werden, ja, er nimmt ausdrücklich die Unfehlbarkeit für sich in Anspruch. Er beansprucht auch Erhabenheit über alle weltlichen Obrigkeiten und fordert von ihnen, daß sie als weltliche Obrigkeiten seine Oberhoheit anerkennen und seinem Reich sich zu Dienst stellen. Ebenso ist allgemein bekannt, daß das Papsttum allerlei lügenhafte Kräfte, Zeichen und Wunder früher und jetzt in seinen Dienst nimmt.[1655] Auch läßt sich nicht leugnen, daß das Papsttum bis auf diesen Tag geblieben, und zwar dasselbe geblieben ist, wenn auch seine frühere unumschränkte Herrschaft über Welt und Kirche durch die Reformation gründlich gebrochen wurde. Daher heißt es im lutherischen Bekenntnis mit Recht: „So reimen sich alle Untugenden, so in der Heiligen Schrift vom Antichrist sind geweissagt, mit des Papstes Reich und seinen Gliedern." Ferner: Haec doctrina ostendit, papam esse ipsum verum antichristum.[1656]

1655) Mit Recht weist Luther darauf hin, daß sich die Gewalt, welche das Papsttum ausübt, nur aus diabolischer Wirkung erkläre. Es ist nicht bloß wider Gottes Wort, sondern auch wider alle Vernunft. Niemand liebt es; selbst die eigenen Anhänger lieben es nicht; aber alles fürchtet sich, betrogen und gefangen gehalten durch den Schein der Frömmigkeit und durch die Zeichen und Wunder der Lüge. (Opp. v. a. V, 356. St. L. XVIII, 1529.)

1656) Schmalk. Art. 336, 39 ff. Philippi (Lehre vom Antichrist, S. 67): „Im Papsttum findet sich Zug um Zug wieder, was die Heilige Schrift vom Antichrist aussagt. Hier findet sich nicht nur Abfall und falsche Lehre im allgemeinen, sondern Erhebung des Menschen in den Tempel Gottes an Gottes Statt (man denke nur an die beiden neuesten Dogmen: immaculata conceptio und Infallibilität); hier tritt menschliche Autorität an die Stelle der Heiligen Schrift, menschliche Gerechtigkeit an die Stelle der Gerechtigkeit JEsu Christi; hier werden menschliche Gebote über Gottes Gesetz erhoben; hier werden Schriftstellen, die auf Christum gehen (z. B. Jes. 28, 16; Ps. 72, 11; Matth. 28, 18; Apok. 5, 5), auf einen Menschen, den Papst, angewendet; ja, hier maßt sich ein Mensch die höchste Gewalt nicht bloß auf Erden, sondern durch Ablaß, Kanonisation Verstorbener, Transsubstantiation u. dgl. auch im Himmel an; hier behauptet ein Mensch, iure divino rechtmäßiger und alleiniger Inhaber aller geistlichen und weltlichen Gewalt auf Erden zu sein, so daß er aus eigener untrüglicher Machtvollkommenheit nicht bloß Gottesdienste ordnen und Glaubenssätze verkündigen, sondern sogar die Seligkeit vom Glauben an seine göttliche Autorität abhängig machen will; hier findet sich Verachtung der göttlichen Eheordnung (Zölibat); hier findet sich Trachten nach der Weltherrschaft, Buhlen mit der Weltmacht, Ausnutzung der Weltmacht für egoistische Zwecke, Benutzung unheiliger Mittel angeblich zu heiligem Zwecke; hier finden sich Ströme vergossenen Märtyrerblutes; hier finden sich lügnerische Zeichen und Wunder (man denke nur an Luise Lateau, Lourdes und Marpingen, an die wundertätigen Marien- und Heiligenbilder usw.) usw. usw. Das alles sind so charakteristische Züge, daß wir nicht umhinkönnen zu sagen: Der Papst ist der Antichrist."

Hiergegen ist eingewendet worden, daß der 2 Thess. 2 geweissagte Antichrist eine Einzelperson („individuelle Person") sei. Das ist an der Stelle nicht gesagt. Vielmehr weist das dort Gesagte über die Dauer eines Menschenlebens hinaus. Das Geheimnis der Bosheit ist bereits zur Zeit des Apostels wirksam, es ist aber ein Hindernis vorhanden, das seine Ausgestaltung zurückhält; das Hindernis muß erst beseitigt werden. Darauf folgt dann das Offenbarwerden des Antichrists und seine schließliche Vernichtung durch die Erscheinung Christi zum Gericht. Auch die vielen lügenhaften Kräfte, Zeichen und Wunder, wodurch der Antichrist sein Reich baut und erhält, die massenhafte Verführung zur Ungerechtigkeit unter denen, die verloren gehen, lassen an einen längeren Zeitraum denken. Philippi urteilt daher: „Es gibt keine exegetisch unbegründetere und willkürlichere Behauptung als die, 2 Thess. 2, 3. 4 könne nur auf eine konkrete, individuelle Einzelperson bezogen werden." [1657] — Ferner ist gegen die Bekenntnisaussage, daß der 2 Thess. 2 geweissagte Antichrist im Papsttum voll ausgewachsen vor uns stehe, eingewendet worden, daß die Frage vom Antichrist eine historische Frage sei und deshalb nicht mit Glaubensgewißheit beantwortet werden könne. Diesem Einwand liegt eine Behauptung zugrunde, die diejenigen, welche den Einwand erheben, selbst nicht aufrechterhalten können noch wollen. Daß in JEsus von Nazareth der geweissagte Christus erschienen ist, war für die Juden zu Christi Zeit auch eine „historische" Frage. Aber wie von den Juden auf Grund der Schrift und aus den Reden und Werken Christi mit Glaubensgewißheit erkannt werden konnte, daß in JEsus von Nazareth „der Christ" erschienen sei, so können wir auf Grund der Schrift und aus den Reden und Werken des Papsttums erkennen, daß im Papsttum „der Antichrist" sich erkennbar vor uns hingestellt hat.[1658]

1657) Dogmatik VI, 181. Buddeus, Inst. theol. dogm., p. 1223: Quae de antichristo 2 Thess. 2, 3. 4 sqq. referuntur, ita comparata sunt, ut nec ab uno homine, nec eo temporis spatio, quod unius hominis aetati respondet, peragi queant.

1658) So auch Spener: „Wie erweisen wir aber, daß der Papst der große Antichrist sei? Antwort: Auf gleiche Art, wie wir zu erweisen pflegen, daß JEsus von Nazareth der rechte Christus oder Messias sei, nämlich: JEsus ist Christus oder der Messias, weil alles dasjenige ihm zukommt, und außer ihm keinem andern, was von dem Messias vordem in den Propheten geweissagt war. Also auch muß der Papst der Antichrist sein, weil sich alles auf ihn schickt, und hingegen nicht gezeigt werden kann, daß es einigem andern zukomme, was die Schrift von dem Antichrist sagt. ... Diese Wahrheit und Materie, wie der römische Papst der

Daß die Römischen leugnen, „papam esse ipsum verum antichristum", ist ihnen von ihrem Standpunkt aus nicht zu verdenken. Daß aber auch die neueren protestantischen Theologen, die lutherischen eingeschlossen, fast einstimmig leugnen, daß der Papst der Antichrist sei,[1659] kommt daher, daß sie bei ihrer Leugnung der sola gratia (Synergismus) und bei ihrer „liberalen" Stellung zur Schrift (Leugnung der Inspiration) nicht erkennen, 1. was für ein Greuel die Abtuung und Verfluchung der Lehre von der Rechtfertigung sei, 2. was für ein Greuel darin vorliege, daß der Papst die Autorität des Wortes Gottes und damit Christi Autorität abtut und an dessen Stelle seine eigene Autorität setzt, und das alles unter Christi Namen und unter einem großen Schein der Heiligkeit. Es ist geltend gemacht worden, daß das Papsttum doch noch „Hauptartikel" der christlichen Lehre, z. B. die Artikel von der Dreieinigkeit und von der gottmenschlichen Person Christi, bekenne. Dagegen ist zu sagen, daß durch diese „Hauptartikel" kein Mensch selig wird, wenn daneben die christliche Lehre von der Rechtfertigung geleugnet und verflucht wird. Ohne den Artikel von der Rechtfertigung sind alle andern Lehren leere Hülsen.[1660] Daß das Papsttum noch jene „Hauptartikel" bekennt, gehört zu dem äußerlichen Schmuck, wodurch es seinen Abfall von der christlichen Lehre zu verdecken sucht. Es ist ferner geltend gemacht worden, daß es manche persönlich ehrbare, ja, „fromme" Päpste gegeben habe. Diesem Einwand liegt nicht christliches Urteil zugrunde. Von Frömmigkeit kann bei Päpsten nicht die Rede sein, da auch die „frommen" unter ihnen an der Spitze der Maschinerie stehen und die Maschinerie dirigieren, wodurch die christliche Lehre von der Rechtfertigung, das ist, der christliche Glaube, abgetan und verflucht wird.[1661] Sind Päpste im bürgerlichen Sinne

---

Antichrist sei, haben wir fleißig zu merken und uns die Zeit, die wir jetzt zugehöret haben, nicht reuen zu lassen. Es ist dieser Artikel einer, zu dem sich unsere Kirche in den Schmalkaldischen Artikeln ausdrücklich bekannt hat, und wir ja auch diese Wahrheit nicht fahren lassen dürfen, und je näher wir sorglich dabei sind, daß das römische Babel möchte seinen letzten Grimm und Verfolgung über uns ausgießen, so viel mehr bedürfen wir, in dieser Erkenntnis völlig gegründet und gestärkt zu werden, damit wir uns davor zu hüten lernen; wie denn ich dieses für ein Gewisses halte: wer das päpstische Reich nicht für das antichristische Reich erkennt, der steht noch nicht so feste, daß er nicht durch diese oder jene Verleitung möchte dazu verführt werden." (Gerechter Eifer wider das antichrist. Papsttum 1714, S. 39 f.; bei Baier III, 681.)

1659) Vgl. Baier-Walther III, 683.

1660) Vgl. die Darlegung Luthers, St. L. VIII, 629 ff.

1661) Luther, XVIII, 1530: „Das Papsttum ist ein solch Fürstentum, das den Glauben vertilgt und das Evangelium."

ehrbar, so gehört das auch zu dem äußerlichen Schmuck, wodurch der innere, geistliche Greuel des Antichrists verdeckt wird. Alle 2 Thess. 2 genannten Merkmale passen auf alle Päpste. Sehr richtig bemerkt Joh. Adam Osiander:[1662] „Es ist zu beachten, daß das Wesen des Antichrists nicht bestehe in einer persönlichen Rechtschaffenheit oder Gottlosigkeit, sondern in der Beschaffenheit des Amtes; aber es gibt keinen Papst, der wievielste und wie rechtschaffen er sei, der nicht sagte, daß er das allgemeine Haupt der Kirche sei, der nicht die Herrschaft über geistliche und weltliche Dinge ausübte, der nicht die Flüche des Tridentinischen Konzils billigte, mag er auch aus politischen Gründen zeitweilig von Mord und Tyrannei abstehen." Noch deutlicher ist dies von Luther ausgesprochen worden, wenn er darlegt, daß es sich beim Papsttum nicht um des Papsts, sondern um des Papsttums Bosheit handele. Er sagt:[1663] „Es ist viel ein anderes um das Fürstentum, das der Papst hat, und um alle andern Fürstentümer in der ganzen Welt, welche, sie seien gut oder böse, so mögen sie nicht schaden, ob man sie duldet. Aber das Papsttum ist ein solches Fürstentum, das den Glauben vertilgt und das Evangelium. . . . Darum wird nicht gestraft des Fürsten Bosheit, sondern die Bosheit des Fürstentums, welches dermaßen ist, daß es nicht kann oder mag von einem frommen, redlichen Fürsten verwaltet werden, sondern allein von dem, der Christo ist ein Widersacher."

Man hat gefragt, ob die Lehre, daß der Papst der Antichrist sei, zu den „Fundamentalartikeln" der christlichen Lehre gehöre. Darauf lautet unsere Antwort, daß diese Lehre sicherlich nicht zu den Fundamentalartikeln gehört, weil ein Mensch allein durch die Erkenntnis Christi und nicht durch die Erkenntnis des Antichrists ein Christ ist. Vor und nach dem Offenbarwerden des Antichrists hat es viele rechtschaffene Christen gegeben, obwohl sie den Papst nicht als den Antichrist erkannt haben. Aber jeder Lehrer in der christlichen Kirche ist schwach in der Theologie, der, obwohl er mit der historischen Erscheinung des Papsttums bekannt ist, im Papsttum nicht den 2 Thess. 2 geweissagten Antichrist erkennt.[1664]

1662) Colleg. theol. VIII, 162; bei Baier-Walther III, 682.

1663) St. L. XVIII, 1530. Opp. v. a. V, 357.

1664) Über den „Antichrist" vgl. Baier-Walther III, 672 sqq. L. u. W. 7, 267; 13, 297; 16, 312; 5, 311; 15, 39; 15, 198; 16, 339; 17, 47; 26, 94; 50, 489. Lutheraner 24, 113. 81. 126. 182; 30, 41; 31, 25. Philippi, L. v. Antichrist 1877.

Die ewige Erwählung.

(De electione aeterna sive de praedestinatione.)

Die Lehre von der ewigen Erwählung oder von der Gnadenwahl ist innerhalb der Dogmatik verschieden gestellt worden. Die einen haben sie schon bei der Lehre von Gott, speziell bei der Lehre von den Ratschlüssen Gottes (de decretis divinis), behandelt.[1665] Andere haben gemeint, daß bei der Lehre von der Gnade Gottes in Christo ein passender Platz für die Lehre von der ewigen Erwählung sei, weil die ewige Erwählung eine Gnadenwahl ist.[1666] Noch andere behandeln sie nach der Lehre vom Heilswege vor der Lehre von der Kirche.[1667] Auch dies ist ein passender Platz, weil die ewige Erwählung im ursächlichen Verhältnis zur Kirche steht.[1668] Wir lassen sie auf die Lehre von der Kirche folgen und können dafür als Grund anführen, daß in der Schrift die Menschen, welche durch den Glauben Glieder der christlichen Kirche geworden sind, als Erwählte angeredet werden.[1669] Sodann wollen wir durch diese Stellung zum Ausdruck bringen, daß in der Schrift der Lehre von der Gnadenwahl nicht eine zentrale, sondern eine dienende Stellung gegeben wird. Sie dient der Darlegung der sola gratia, wie schon in der zusammenfassenden Darstellung der Lehre von der Heilsaneignung gezeigt wurde und hier noch weiter darzulegen ist. Wir erinnern nur noch daran, daß die dogmatische Gruppierung der christlichen Lehren relativ gleichgültig ist, solange die Lehren lediglich aus der Schrift geschöpft werden.[1670]

1. Der Begriff der ewigen Erwählung.

Ganz abgesehen davon, was die Schrift über die ewige Erwählung lehrt, wissen wir bereits, daß die Christen ihren ganzen Christenstand nach Anfang, Mitte und Ende nicht einer guten Beschaffenheit, einem Verdienst oder irgendeinem Tun ihrerseits verdanken, sondern daß Gott allein es ist, der sie aus seiner Gnade in Christo durch Wirkung des Heiligen Geistes, die sich durch die Gnadenmittel vollzieht, beruft, bekehrt, rechtfertigt, heiligt und im Glauben erhält. Dies wurde bei der Dar-

1665) So auch A. L. Gräbner, *Doctrinal Theology*, § 51.
1666) So Quenstedt, Hollaz usw.
1667) So Baier.
1668) Röm. 11, 1—10; Matth. 24, 22.
1669) Eph. 1, 3 ff.; 2 Theff. 2, 13. 14 usw.
1670) II, 499 ff.

stellung der genannten Lehren als christliche, in der Schrift geoffenbarte Lehre erwiesen. Hierzu fügt nun die Schrift noch **die** Offenbarung, daß Gott das, was er in der Zeit an den Christen tut, schon von Ewigkeit an ihnen zu tun sich vorgesetzt habe. Dies und nichts anderes ist die Schriftlehre von **der ewigen Erwählung**. Wir können daher die Gnadenwahl so beschreiben: Die ewige Erwählung ist die Handlung Gottes an den Christen, wodurch Gott sie von Ewigkeit aus Gnaden um Christi willen mit Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung und Erhaltung bedacht hat. Diese Beschreibung ist schriftgemäß. Die Schrift führt die Gnadentaten, welche Gott **in der Zeit** an den Christen tut — ihre Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung und Erhaltung im Glauben — auf eine vor der Weltschöpfung, also in der Ewigkeit gelegene Tat Gottes, nämlich auf ihre **ewige** Erwählung, zurück. Paulus bekennt 2 Tim. 1, 9 im Namen aller Christen: „Gott hat uns selig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf" und fährt dann fort: „nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem eigenen Vorsatz und Gnade, die uns gegeben wurde in Christo vor der Zeit der Welt" (*οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*). Apost. 13, 48 heißt es von den Heiden, die durch des Apostels Predigt zum Glauben kamen: „Es glaubten, *ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ξωὴν αἰώνιον*. Paulus redet 2 Thess. 2, 10—12 von solchen, die durch die Verführung des Antichrists verloren gehen, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben. Im Gegensatz dazu dankt Paulus Gott, daß es mit den Christen zu Thessalonich nicht ein trauriges, sondern ein seliges Ende nehmen werde. Als Begründung führt er ihre ewige Erwählung an: „Wir aber sollen Gott danken allezeit um euch, vom HErrn geliebte Brüder, daß euch Gott **erwählet** hat von Anfang zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit, darein (*εἰς ὅ*) er euch berufen hat durch unser Evangelium zum herrlichen Eigentum unsers HErrn JEsu Christi." Das **Ganze** des geistlichen Segens, der den Christen in der Zeit zuteil wird, führt der Apostel Eph. 1, 3—6 auf ihre ewige Erwählung zurück mit den Worten: „Gelobt sei der Gott und Vater unsers HErrn JEsu Christi, der uns gesegnet hat mit allerlei geistlichem Segen im Himmel durch Christum, wie (*καθώς*) er uns denn **erwählet** hat durch denselbigen, ehe der Welt Grund gelegt war" (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*). Röm. 8, 28—30 tut Paulus

den Christen, sofern sie in der Zeit dem Leiden und der Schwachheit unterworfen sind, kund: „Denen, die Gott lieben, dient alles zum besten, weil sie nach dem Vorsatz Berufene sind“ (*τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν*). Was für ein Vorsatz (*πρόθεσις*) dies sei, brauchen wir nicht zu erraten. Der Apostel beschreibt diesen Vorsatz sofort näher als Gottes Zuvorerkennen (*προγινώσκειν;* Luther: Zuvorversehen), das die Zuvorverordnung (*προορίζειν*) zur Herrlichkeit in sich schließe (*ὅτι οὓς προέγνω καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*). Mit der Zuvorverordnung zur Herrlichkeit ist aber dreierlei unzertrennlich verbunden: die Berufung, die Rechtfertigung und die Herrlichmachung (*οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν; οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν*). Einzelheiten sind später zu besprechen. Auf zweierlei ist hier noch hinzuweisen, damit der schriftgemäße Begriff der ewigen Erwählung festgehalten werde: 1. Die ewige Erwählung erstreckt sich nicht bloß auf einen Teil oder gar nur auf das Schlußstück des Heilsweges (auf die Zuerkennung der Seligkeit, nachdem die Christen das Ende ihres Glaubens davongebracht haben, electio intuitu fidei finalis), sondern auf den ganzen Heilsweg, den die Christen von Gott geführt werden, von der Berufung an bis zur Einführung in die Herrlichkeit. Diesen Begriff hält auch die Konkordienformel fest, wenn sie sagt (705, 8): „Die ewige Wahl Gottes siehet und weiß nicht allein zuvor der Auserwählten Seligkeit, sondern ist auch aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo JEsu eine Ursach', so da unsere Seligkeit, und was zu derselben gehört, schaffet, wirket, hilft und befördert; darauf auch unsere Seligkeit also gegründet ist, daß die Pforten der Hölle nichts dawider vermögen sollen, wie geschrieben steht: ‚Meine Schafe wird mir niemand aus meiner Hand reißen.‘ Und abermals: ‚Und es wurden gläubig, soviel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.‘“ 2. In der Lehre von der ewigen Erwählung kann konsequenterweise nur der abirren, der schon vorher die christliche Lehre vom allgemeinen Heilswege verlassen hat. Wer z. B. meint, daß die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von der Selbstsetzung, Selbstentscheidung, vom richtigen Verhalten, von einer geringeren Schuld im Vergleich mit andern Menschen usw. abhänge, der wird auch lehren, daß Gott nicht allein aus Gnaden um Christi willen, sondern in Ansehung der genannten Dinge (des aliquid in *homine*) von Ewigkeit zur Seligkeit erwählt habe.

2. Die rechte Betrachtung der ewigen Erwählung.

Bekanntlich ist mit der Lehre von der Erwählung eine große Leidensgeschichte verbunden. Luther bekennt, daß es für ihn eine Zeit gab, wo der Gedanke an die ewige Erwählung ihn nicht mit Trost, sondern mit Schrecken erfüllte.[1671] Dieselbe Erfahrung haben viele Christen gemacht.[1672] Diese traurige Wirkung ist wider die wirkliche Beschaffenheit und wider die göttliche Intention dieser Lehre und ist darin begründet, daß die ewige Erwählung nicht recht betrachtet wird, sondern so, wie sie überhaupt nicht geschehen ist. Die Erwählung ist allerdings eine in der Ewigkeit geschehene Aussonderung und Bestimmung der Personen der Christen zur Seligkeit, 2 Theff. 2, 13: *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεός . . . εἰς σωτηρίαν.* Aber diese Aussonderung ist nicht *nude*, „bloß" geschehen. Gott hat — worauf immer wieder hinzuweisen ist — nicht mit seiner bloßen Allmachtshand unter die Menschen gegriffen und so auch nicht die Erwählten mit seiner bloßen Allmachtshand ergriffen, sondern dieses Ergreifen (*αἱρεῖσθαι*) hat sich, wie 2 Theff. 2, 13 hinzugefügt wird, vollzogen „in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit", *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας,* also in der Weise und dadurch, daß er im Evangelium an sie herantrat und der Heilige Geist im Evangelium wirksam wurde und den Glauben hervorbrachte. Mit andern Worten: Wie Christi Verdienst, so gehört auch die Heiligung des Geistes und der Glaube in den ewigen Wahlakt hinein und nicht bloß zur Ausführung desselben, wie die Calvinisten lehren.[1673] Wir betrachten daher unsere ewige Erwählung nur dann recht, wenn wir bedenken und festhalten, wie sie sich tatsächlich in Ewigkeit vollzogen hat, nämlich nicht ohne Mittel (absolut), sondern durch die Predigt des Evangeliums und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Evangelium zur Hervorbringung des Glaubens. Sie hat sich in der Ewigkeit so vollzogen, wie die Konkordienformel ihre Ausführung in der Zeit beschreibt (720, 76): „Der Vater zieht . . . durch das Gehör seines heiligen göttlichen Worts als mit einem Netze, da-

---

1671) St. L. II, 180 berichtet Luther, daß er in der Anfechtung ob seiner Erwählung schier gestorben wäre, wenn Staupitz ihn nicht aus dieser Anfechtung errettet hätte.

1672) Luther, St. L. II, 182: „Unter dem Papsttum sind auch viele gottselige Leute gewesen, so diese geistlichen Anfechtungen gefühlt haben."

1673) Formula Consensus Helvetica V; bei Niemeyer, p. 731 sq.

durch die Auserwählten aus dem Rachen des Teufels gerissen werden." Halten wir diesen ewigen Erwählungsmodus fest, so werden wir durch die Frage nach unserer Erwählung auf Christum und das Evangelium gewiesen, und damit ist dann alle Not zu Ende, wie unter dem Abschnitt von der Erkennbarkeit der Erwählung noch ausführlicher dem Gegensatz gegenüber darzulegen ist. Alle verkehrten, entweder zur Verzweiflung oder zu fleischlicher Sicherheit führenden Gedanken sind gänzlich ausgeschlossen. Fragt jemand: „Bin ich zur Seligkeit erwählt?" so ist mit der Gegenfrage zu antworten: „Wie steht es bei dir mit der Heiligung des Geistes und dem Glauben der Wahrheit, wodurch die ewige Erwählung geschehen ist?" Fährt der Frager fort: „Bin ich von Ewigkeit zur Seligkeit erwählt, so werde ich gewißlich selig; bin ich nicht erwählt, so gehe ich verloren, einerlei ob ich jetzt das Evangelium höre und glaube oder nicht", so ist ihm zu sagen, daß es eine solche ewige Erwählung zur Seligkeit gar nicht gibt, daß Gott seine Erwählten nicht bei den Ohren oder am Halse, sondern *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*, vermittelst der Heiligung des Geistes und des Glaubens der Wahrheit, in der Ewigkeit ergriffen hat.

Dies ist der Punkt, auf den die Konkordienformel so nachdrücklich den Finger legt. Ihr kommt alles darauf an, diese rechte Betrachtung der ewigen Erwählung zu sichern. Nachdem sie den Begriff der „ewigen Wahl der Kinder Gottes zur ewigen Seligkeit" durch Abgrenzung gegen die göttliche Providenz festgestellt hat (704, 3—8), schärft sie sehr ausführlich ein (705, 9—24), daß die Erwählung zur Seligkeit „nicht bloß (nude) in dem heimlichen, unerforschlichen Rat Gottes zu betrachten" sei, „als hielte solche nicht mehr in sich oder gehörte nicht mehr dazu, wäre auch nicht mehr dabei zu bedenken, denn daß Gott zuvorersehen (zuvorgesehen, praeviderit), welche und wieviel selig, welche und wieviel verdammt sollten werden, oder daß er allein solche Musterung (militarem quendam delectum) gehalten: Dieser soll selig, jener soll verdammt werden; dieser soll beständig bleiben, jener soll nicht beständig bleiben", sondern die rechte Betrachtung der ewigen Erwählung geschieht also, „daß die ganze Lehre von dem Vorsatz, Rat, Willen und Verordnung Gottes belangend unsere Erlösung, Beruf, Gerecht- und Seligmachung zusammengefaßt werde (simul mente complectamur)". Die Konkordienformel faßt dann selbst das für die rechte Betrachtung Nötige in acht Punkten zusammen. Wir müssen betrachten, sagt sie, daß Gott

wahrhaftig das menschliche Geschlecht[1674]) durch Christum mit sich versöhnt habe, daß Gott uns durch die Gnadenmittel die erworbene Gnade darbiete, daß der Heilige Geist durch solche Darbietung den Glauben wirke, daß Gott durch den Glauben rechtfertige und die also Gerechtfertigten heilige, sie auch in ihrer Schwachheit und mancherlei Anfechtungen nicht verlassen, sondern das angefangene Werk bis zur Herrlichmachung vollenden wolle. Nachdem die Konkordienformel so den allgemeinen Heilsweg zur Betrachtung gestellt hat, fügt sie hinzu, daß sie hiermit die Weise oder den Modus beschrieben habe, wie Gott „alle und jede Personen der Auserwählten, so durch Christum sollen selig werden, in Gnaden [in Ewigkeit] bedacht (clementer praescivit, Übersetzung von *προέγνω*, Röm. 8, 29), zur Seligkeit erwählet, auch verordnet, daß er sie auf diese Weise, wie jetzt gemeldet, durch seine Gnade, Gaben und Wirkung dazu bringen, helfen, fördern, stärken und erhalten wolle".

Wir haben hierfür ein Analogon bei der Betrachtung des terminus vitae. Die Zahl der Jahre jedes Menschen ist in Gottes Rat bestimmt. Hiob 14, 5: „Der Mensch hat seine bestimmte Zeit, die Zahl seiner Monden steht bei dir; du hast ein Ziel gesetzt, das wird er nicht übergehen." Aber diese Wahrheit darf nicht nackt, nude, betrachtet werden in der Weise, daß jemand weder beten noch arbeiten noch essen noch gegen Gefahr und Krankheit Mittel gebrauchen wollte. Gott hat uns Menschen an die von ihm geordneten Mittel gewiesen[1675]) und den Gebrauch dieser Mittel in den von ihm festgesetzten terminus vitae hineingewoben. Auf dem Wege des Gebrauchs dieser Mittel führt Gott unser Leben zu dem von ihm bestimmten terminus. So ist freilich auch die ewige Erwählung ein unveränderliches factum, wie auch die Konkordienformel so nachdrücklich bezeugt (705, 25; 714, 45—47; 715, 54 ff.). Aber diese ewige Gnadenhandlung ist nicht absolut, sondern wie *ἐν Χριστῷ* (Eph. 1, 4), so auch *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας* geschehen (2 Theff. 2, 13), das heißt, sie gründet sich auf Christi Verdienst, und in den Erwählungsakt selbst ist der Gebrauch und die Wirkung der Gnadenmittel hinein-

1674) Die Konkordienformel nennt „das menschliche Geschlecht" oder alle Menschen, nicht um eine allgemeine Erwählung im Widerspruch mit ihrer eigenen Erklärung (705, 5) zu lehren, sondern weil wir „unsere Erlösung" (707, 14) nur betrachten können, wenn wir betrachten, daß wahrhaftig das menschliche Geschlecht durch Christum erlöst ist. Die Leugnung der allgemeinen Erlösung schließt die Betrachtung unserer Erlösung aus.

1675) Apost. 9, 25; 23, 16 ff.; 1 Tim. 5, 23 usw.

gewoben. Aus unserer Stellung zu Christo und den Gnadenmitteln können wir erkennen, ob wir von Ewigkeit Erwählte sind, wie die Konkordienformel ausführlich darlegt (710, 30 ff.). Das ist die rechte Betrachtung der ewigen Erwählung.

3. Das Objekt der ewigen Erwählung.

Objekt der Erwählung sind nicht alle Menschen (Lehre Samuel Hubers, † 1624),[1676] auch nicht die Seligwerdenden und die Zeitgläubigen (Lehre späterer Tübinger Theologen und neuerer Theologen),[1677] sondern nur die Seligwerdenden, weil die Schrift lehrt, daß alle Auserwählten sicher selig werden, oder, was dasselbe ist, daß kein Auserwählter verloren gehen könne.[1678]

1676) Acta Huberiana, Tübingen 1597, I, 254: „Bekenntnis D. Samuel Hubers von der Gnadenwahl: Ich glaub' und bekenne von Grund meines Herzens, Gott hab' in seinem Sohne verordnet alle und jede Menschen zum ewigen Leben, niemand übergangen, sondern alle Menschen erwählet, einen sowohl als den andern." Bei Frank IV, 281. Vgl. L. u. W. 1880, S. 45 ff.

1677) So der Tübinger J. A. Osiander, † 1697: Colleg. Theol. Syst. VI, 117. Vgl. die dogmengeschichtlichen Darlegungen L. u. W. 1880, S. 105; 1881, S. 100 ff. Kritik der Tübinger Theologen bei Fecht, Compend. univ. theol., p. 426 sq.; bei Baier-Walther III, 541. Von Neueren lehrt „eine zwiefache Gattung von Auserwählten" auch Frank, IV, 177 f.

1678) Matth. 24, 24; Röm. 8, 28—30. In den Worten Christi Matth. 24, 24: *ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς* bezeichnet das *εἰ δυνατόν* einen Fall, der nicht eintritt. Diese Erklärung ist V. 22 ausdrücklich gegeben: „Wo diese Tage nicht würden verkürzt, so würde kein Mensch selig; aber um der Auserwählten willen werden die Tage verkürzt." Daß allen Auserwählten die ewige Herrlichkeit gewiß sei, legt auch Paulus ex professo zum Trost der Christen Röm. 8, 28—30 dar. Die Herrlichmachung (*ἐδόξασεν* Aorist) ist ebenso unzertrennlich mit der ewigen Erwählung verbunden wie die Berufung (*ἐκάλεσεν*) und die Rechtfertigung (*ἐδικαίωσεν*). Vgl. Stöckhardt, Römerbrief, S. 402. Stöckhardt zitiert aus Weiß: „Um die Verherrlichung mit dem *προέγνω, προώρισε, ἐκάλεσε* und *ἐδικαίωσε* auf dieselbe Stufe der Verläßligkeit zu setzen, wählte Paulus den proleptischen Aorist." — Diejenigen, welche einwenden, daß auch die Zeitgläubigen, solange sie glauben, Berufene und Gerechtfertigte und deshalb auch den Erwählten zuzuzählen seien, haben dies mit der Schrift auszumachen, die die ewige Erwählung nur auf die tatsächlich Seligwerdenden bezieht und die Zeitgläubigen nicht einrechnet. Die Zeitgläubigen sind ebenfalls nicht mitgerechnet in der Reihe von Schriftaussagen, in denen die Kirche, die Gemeinde der Heiligen oder die Christenheit, mit den Erwählten identifiziert wird: 1 Kor. 1, 2—9; Eph. 1, 1 ff.; 1 Thess. 1, 5; 2, 13; 1 Petr. 1, 1. 2; 2, 9 usw. Es ist daher auch nicht nötig, Luthers Auslegung des dritten Artikels zu korrigieren, wenn Luther „die ganze Christenheit auf Erden" aus den Menschen bestehen läßt, die der Heilige Geist „beruft, sammelt, erleuchtet,

Das Wort Gnadenwahl hat also in der Schrift nicht einen weitesten, weiteren und engeren Sinn (so daß im weitesten Sinn alle Menschen, im weiteren die Seligwerdenden und die Zeitgläubigen, im engeren Sinn nur die Seligwerdenden erwählt wären), sondern immer nur einen Sinn: es bezeichnet die ewige Gnadenhandlung Gottes an denen, die tatsächlich die Seligkeit erlangen. Der Schrift folgt genau die Konkordienformel, indem sie bei der Darlegung der Lehre von der Gnadenwahl oder Prädestination von vorneherein die praedestinatio ad salutem gegen die praescientia Gottes abgrenzt und ausführt, daß die praescientia Gottes auf alle Menschen sich beziehe, die praedestinatio ad salutem aber nur die seligwerdenden Kinder Gottes betreffe. Konkordienformel (705, 5—7): „Die ewige Wahl Gottes vel praedestinatio, das ist, Gottes Verordnung zur Seligkeit, gehet nicht zumal über die Frommen und Bösen, sondern allein über die Kinder Gottes, die zum ewigen Leben erwählet und verordnet sind, ehe der Welt Grund geleget ward, wie Paulus spricht Eph. 1: ‚Er hat uns erwählet in Christo JEsu und verordnet zur Kindschaft.‘ Die Vorsehung Gottes (praescientia) siehet und weiß zuvor auch das Böse“ usw. Es hat freilich lutherische Theologen, namentlich vor der Konkordienformel, gegeben, die von einer allgemeinen, auf alle Menschen sich erstreckenden Gnadenwahl geredet haben, indem sie in ungenauer Redeweise die Ausdrücke Gnadenwahl und Gnadenwillen als gleichbedeutend brauchten.[1679] In der Konkordienformel aber findet sich diese ungenaue Redeweise nicht. Wiewohl sie auf das entschiedenste gegen die Calvinisten die Allgemeinheit der Gnade Gottes, des Verdienstes Christi und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Wort bezeugt,[1680] so nennt sie doch die Gnadenwahl nicht eine allgemeine, sondern sagt im Gegenteil von vorneherein, daß die Gnadenwahl sich nur auf die Kinder Gottes, die gewiß selig werden, beziehe (705, 5. 8). Was eine Anzahl Theologen in alter und neuer Zeit veranlaßt hat, der Konkordienformel wenigstens stellenweise eine allgemeine oder doch erweiterte Gnadenwahl zuzuschreiben, ist der Umstand, daß die Konkordienformel so nachdrücklich einschärft, die ewige Erwählung sei nicht nackt (nude), sondern immer nur in

---

heiligt und bei JEsu Christo erhält im rechten einigen Glauben“. Gott macht es wie der Landmann, der auch den Weizen nicht mitrechnet, der bei der Einfuhr unterwegs abfällt, zertreten oder von den Vögeln des Himmels gefressen wird.

1679) Zitate bei Frank IV, 282 f. 1680) M. 721, 28 f.; 557, 17—19.

Zusammenfassung mit dem *ganzen* Rat Gottes „belangend unsere Erlösung, Beruf, Gerecht- und Seligmachung" zu betrachten. Wir haben im vorhergehenden Abschnitt gezeigt, daß die Konkordienformel dies tut, nicht um eine allgemeine Gnadenwahl zu lehren, sondern um den schriftgemäßen Begriff und damit die *rechte Betrachtung* der ewigen Erwählung zu sichern, weil die ewige Erwählung nicht nude, sondern durch das Werk und die Wirkung des Heiligen Geistes in den Gnadenmitteln sich vollzogen hat.

Zur Bestimmung des *Objekts* der Gnadenwahl ist ferner festzuhalten, daß sie nicht in dem *allgemeinen Grundsatz* besteht: „Wer bis ans Ende glaubt, soll selig werden." Das ist freilich ein durch die ganze Schrift geoffenbarter Grundsatz und Beschluß Gottes.[1681] Aber dieser Grundsatz ist nicht die Gnadenwahl. Nach der Schriftlehre von der Gnadenwahl hat Gott nicht einen Grundsatz, sondern *Personen* erwählt; 2 Thess. 2, 13: „Gott hat **euch** (*ὑμᾶς*) erwählt"; Eph. 1, 4: „Gott hat **uns** (*ἡμᾶς*) erwählt." Genau der Schrift folgt hier wiederum die Konkordienformel (708, 23): „Gott hat in solchem seinem Rat, Vorsatz und Verordnung nicht allein ingemein" (im allgemeinen, in genere) „die Seligkeit bereitet, sondern hat auch alle und jede *Personen* der Auserwählten, so durch Christum sollen selig werden, in Gnaden bedacht, zur Seligkeit erwählt, auch verordnet, daß er sie auf diese Weise, wie jetzt gemeldet" (in den acht Punkten), „durch seine Gnade, Gaben und Wirkung dazu bringen, halten, fördern, stärken und darin erhalten wolle." Wenn neuere Theologen sagen, die Gnadenwahl beziehe sich nicht auf einzelne, bestimmte Personen (Individuen), sondern auf die **Kirche**, so ist das ein Widerspruch in sich selbst, da die Kirche ja aus einzelnen, bestimmten Personen, nämlich aus den an Christum glaubenden Personen, besteht.

4. Die Erkennbarkeit der ewigen Erwählung.

Daß die Christen ihre ewige Erwählung erkennen und derselben gewiß sein können, ist nach der Schrift so *selbstverständlich*, daß die Schrift die Christen ohne weiteres *als Erwählte anredet*[1682] und sie mit der Tatsache ihrer ewigen Erwählung

1681) Joh. 3, 18. 36; Matth. 24, 13 usw.

1682) Eph. 1, 4 sagt Paulus, sich mit allen Christen zusammenfassend: Gott *hat* uns erwählt (*ἐξελέξατο ἡμᾶς*); 2 Thess. 2, 13 sagt er den Thessalonichern: Gott *hat* euch erwählt von Anfang zur Seligkeit (*εἵλατο ὑμᾶς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν*); 1 Thess. 1, 5: Wir *wissen* eure Erwählung (*εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν*).

tröstet.[1683] Alle, welche behaupten, daß die Christen ihre ewige Erwählung nicht sicher erkennen können, haben daran ein sicheres Merkmal, daß ihre Lehre von der Erwählung nicht die Lehre der Schrift ist. Die Ursache des Nichterkennens der ewigen Erwählung ist eine mehrfache.

Die Gnadenwahl kann erstlich schlechterdings nicht erkannt werden, wenn sie unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Vorauswissens oder Voraussehens, z. B. intuitu fidei finalis, betrachtet wird, weil das göttliche Vorauswissen für uns Menschen ein unerforschliches Geheimnis ist. Kein Christ ist imstande zu wissen, was Gott in bezug auf seine Person vorausgewußt oder -gesehen hat, weil darüber keine göttliche Offenbarung vorliegt. Die Theorie, daß Gott ex *praevisa* fide finali erwählt habe, ist am Studiertisch entstanden und stets am Studiertisch geblieben. Kein Theolog und kein Christ hat für diese Theorie je eine praktische Verwendung gehabt. Eine Anzahl der alten Intuitu fidei-Theologen lehren allerdings, daß die Christen ihrer ewigen Erwählung gewiß sein sollen und können.[1684] Sie kommen zu diesem Resultat, indem sie ihre Theorie in der Praxis fahren lassen. Sie weisen die Christen nicht auf Gottes Vorauswissen, sondern auf die göttlichen Verheißungen, welche die Bewahrung im Glauben zusagen. Die Konkordienformel warnt daher sehr eindringlich vor der Methode, das göttliche Vorauswissen in die Betrachtung der ewigen Erwählung hineinzunehmen (715, 54 ff.): „Also ist daran kein Zweifel, daß Gott gar wohl und aufs allergewisseste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe" (praeviderit, vorher gesehen habe) „und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, glauben oder nicht glauben werden; item, welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben werden; welche nach dem Fall wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden. So ist auch die Zahl, wieviel derselben beiderseits sein werden, Gott ohne allen Zweifel bewußt und bekannt. Weil aber solches Geheimnis Gott seiner Weisheit vorbehalten und uns in seinem Wort davon nichts offenbaret, viel weniger solches durch unsere Gedanken zu erforschen uns befohlen, sondern ernstlich davon abgehalten hat, Röm. 11, sollen wir mit unsern Gedanken nicht folgern, schließen noch darinnen grübeln,

---

1683) Röm. 8, 28—39. V. 33: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen?"

1684) Brochmand, Systema I, 270 f.; bei Baier-Walther III, 599 ff.

sondern uns an sein geoffenbartes Wort, darauf er uns weiset, halten."

Die ewige Erwählung kann zum andern schlechterdings nicht erkannt werden, wenn irgendwie die allgemeine Gnade (gratia *universalis*) beschränkt wird. Deshalb sagt die Konkordienformel dort, wo sie von dem Erkennen der ewigen Erwählung handelt (709, 28): „Wenn wir unsere ewige Wahl zur Seligkeit nützlich betrachten wollen, müssen wir in alle Wege steif und fest darüber halten, daß, wie die Predigt der Buße, also auch die Verheißung des Evangelii *universalis*, das ist, über alle Menschen gehe, Luk. 24, 47." Die Notwendigkeit der schlechthin allgemeinen Gnade empfindet der Mensch nicht, solange noch nicht Gewissensschrecken sein Herz ergriffen haben. Aber im Falle wirklicher Sündenangst (terrores conscientiae) tröstet nichts anderes als die Gnade, welche ohne Limitation auf alle Sünder geht, die, wie Luther es ausdrückt, nicht minder den Schächer wie St. Petrus, nicht minder die Hure wie die heilige Jungfrau meint. Die allgemeine Gnade aber leugnen nicht nur die Calvinisten, sondern auch die Synergisten. Die Calvinisten beschränken die seligmachende Gnade (efficacious grace) auf die unmittelbar Erleuchteten und Wiedergebornen. Die Synergisten beschränken die tatsächlich seligmachende Gnade auf die Menschen, bei denen sich das richtige Verhalten, die Selbstsetzung oder eine geringere Schuld findet.

Dies führt zu einem dritten Punkt. Die ewige Erwählung kann schlechterdings nicht erkannt werden, wenn sie nicht als Gnadenwahl, sondern unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, daß sie von etwas im Menschen Gelegenen (aliquid in homine) abhängig sei, einerlei ob das im Menschen Gelegene Verdienst, gute Werke, Selbstbestimmung, rechtes Verhalten, geringere Schuld oder sonstwie genannt wird. Bei dieser Betrachtungsweise ist von vorneherein der Begriff der ewigen Erwählung als Gnadenwahl aufgegeben, und es liegt der Versuch vor, ein Ding zu erkennen, das es gar nicht gibt. In der Regel leugnen daher auch die Synergisten die Erkennbarkeit der ewigen Erwählung. Das ist konsequent. Sollte aber jemand in seinem Herzen wirklich meinen, Gott habe ihn angenommen und zur Seligkeit erwählt, weil er Gutes getan oder Böses unterlassen habe, so würde er damit nicht die Kennzeichen der Erwählten, sondern noch die Kennzeichen der Verlorengehenden an sich tragen, weil die ewige Erwählung nun einmal ἐκλογὴ χάριτος ist (Röm. 11, 5). Darum warnt das lutherische Bekenntnis vor der

lichen Verhalten abhängige Gewißheit. Adäquat wird die Gewißheit als Glaubensgewißheit bezeichnet, weil sie im Glauben an das Evangelium besteht und deshalb im Einklang mit der Natur des Glaubens nicht eine halbe, sondern eine völlige Gewißheit ist. Diese normale Glaubensgewißheit wird Röm. 8, 31—39 beschrieben, welche Beschreibung mit den Worten schließt: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentum noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo JEsu ist, unserm HErrn." Die Warnungen vor Abfall und der Hinweis auf die Zeitgläubigen sind vollkommen ernst gemeint. Sie gehören aber zum Gesetz und gelten den Christen nicht nach dem neuen Menschen, sofern sie in Sündenerkenntnis nach Gnade, Seligkeit und Erwählung fragen, sondern nach dem alten Menschen, sofern ihr Interesse sich von Gnade und Seligkeit ab- und dieser Welt zuwendet. Die Besorgnis, die Zeitgläubigen möchten eine Unwahrheit geglaubt haben, wenn im Gnadenevangelium auch die Erhaltung im Glauben zugesagt und somit auch die ewige Erwählung offenbart werde, ist unbegründet. Der angenommene Fall kommt nicht vor. Wer Gottes Gnadenzusage in bezug auf die Erhaltung glaubt, fällt nicht ab. Das ist eine in der Schrift geoffenbarte Tatsache.[1685]

5. Das Verhältnis des Glaubens zur ewigen Erwählung.

Daß wir über das Verhältnis des Glaubens zur ewigen Erwählung noch unter einem besonderen Abschnitt handeln, wird dadurch gerechtfertigt, daß dieser Punkt seit Ende des sechzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Zeit Gegenstand des Streites gewesen ist. Wir müssen unterscheiden zwischen dem Verhältnis, in dem der Glaube der Christen zu ihrer ewigen Erwählung steht, und dem Verhältnis, das die Schrift dem Glauben, den die Christen in der Zeit haben, anweist.

Was das Verhältnis des Glaubens zur ewigen Erwählung betrifft, so ist der Glaube weder vor noch hinter die Erwählung zu setzen. An diesem Punkt irren sowohl die späteren Lutheraner als auch die Calvinisten von der Wahrheit ab. Die späteren Lutheraner stellen begrifflich den Glauben vor die ewige Erwählung, indem sie behaupten, Gott habe die Personen erwählt,

---

1685) Röm. 10, 11: πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, οὐ καταισχυνθήσεται.

sie auch Versehung heißt und derhalben gewiß ist und nicht fehlen kann. Darum, ficht dich deine Sünde und Unwürdigkeit an, und fällt dir darüber ein, du seiest von Gott nicht versehen, item, die Zahl der Auserwählten sei klein, der Haufe der Gottlosen groß, und erschrickst über den greulichen Exempeln göttlichen Zorns und Gerichts, so disputiere nicht lange, warum Gott dies oder jenes also mache und nicht anders, so er doch wohl könnte. Auch unterstehe dich nicht, den Abgrund göttlicher Versehung mit der Vernunft zu erforschen, sonst wirst du gewiß darüber irre, verzweifelst entweder oder schlägst dich gar in die freie Schanz', sondern halt dich an die Verheißung des Evangelii, die wird dich lehren, daß Christus, Gottes Sohn, in die Welt kommen sei, daß er alle Völker auf Erden segnen, das ist, von Sünde und Tod erlösen, gerecht und selig machen sollte, und daß er solches aus Befehl und gnädigem Willen Gottes, des himmlischen Vaters, getan habe, der die Welt also geliebet hat, daß er seinen einigen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben, Joh. 3. Folgst du dem Rat, nämlich, erkennst du zuvor, daß du ein Kind des Zorns von Natur bist, des ewigen Todes und Verdammnis schuldig, daraus dich keine Kreatur, weder menschlich' noch engelisch', erretten könne, und ergreifst danach Gottes Verheißung, glaubst, daß er ein barmherziger, wahrhaftiger Gott sei, der treulich halte aus lauter Gnade, ohne all unser Zutun und Verdienst, was er geredet habe, und habe darum Christum, seinen einigen Sohn, gesandt, daß er für deine Sünden sollte genugtun und dir seine Unschuld und Gerechtigkeit schenken, dich endlich auch von allerlei Not und Tod erlösen: so zweifle nicht daran, du gehörest unter das Häuflein der Erwählten. Wenn man auf solche Weise, wie denn St. Paulus auch pflegt, die Versehung handelt, ist sie über die Maßen tröstlich. Wer es anders vornimmt, dem ist sie schrecklich."

Aus der Tatsache, daß das Erkennen der ewigen Erwählung mit dem Glauben an das Evangelium zusammenfällt, ergibt sich auch, von welcher Beschaffenheit die Gewißheit ist, die die Christen von ihrer ewigen Erwählung haben. Es ist bekanntlich darüber verhandelt worden, ob die Gewißheit eine „absolute" oder eine „bedingte" zu nennen sei. Aber beide Ausdrücke sind mehrdeutig. Die Calvinisten denken bei der absoluten Gewißheit an eine unmittelbare, nicht auf die äußeren Gnadenmittel gegründete Gewißheit. Efficacious grace acts immediately. Die Synergisten denken bei „bedingter" Gewißheit an eine vom mensch-

Folge und Wirkung ihrer ewigen Erwählung, 2 Tim. 1, 9: „Gott hat uns selig gemacht und berufen ... nach seinem Vorsatz und Gnade, die uns gegeben wurde in Christo JEsu vor der Zeit der Welt"; Apost. 13, 48: „Es glaubten, wieviel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren." So die Konkordienformel (705, 8): „Die ewige Wahl Gottes ... ist aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo JEsu eine Ursach', so da unsere Seligkeit, und was zu derselben gehört, schaffet, wirket, hilft und befördert, darauf auch unsere Seligkeit also gegründet ist, daß auch die Pforten der Hölle nichts dawider vermögen sollen, wie geschrieben steht: ‚Meine Schafe wird mir niemand aus meiner Hand reißen.' Und abermals: ‚Und es wurden gläubig, soviel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.'" Ebenso Chemnitz: „Die Wahl Gottes folget nicht nach unserm Glauben und Gerechtigkeit, sondern gehet vorher als eine Ursache dessen alles." [1688]

Von dieser Lehre wichen die späteren lutherischen Theologen, namentlich seit Ägidius Hunnius († 1603), ab. Sie ließen den Glauben, und zwar den bis ans Ende festgehaltenen oder vor dem Ende noch eintretenden Glauben (fidem *finalem*), der ewigen Erwählung begrifflich (notionaliter, in signo rationis) vorangehen, indem sie lehrten, Gott habe von Ewigkeit die Menschen erwählt, von denen er vorausgesehen habe, daß sie bis ans Ende im Glauben geblieben seien oder noch vor ihrem Ende zum Glauben kommen würden (electio intuitu fidei finalis, ex praevisa fide finali). Einen Schriftbeweis suchten sie dadurch zu gewinnen, daß sie Röm. 8, 29 das *προγινώσκειν* (Zuvorerkennen) im Sinne von zuvor wissen oder zuvor sehen (*nudam scientiam* denotans) faßten. Um aber der Annahme zu entgehen, daß alle Menschen erwählt seien — weil Gottes Vorauswissen sich auf alle Menschen erstreckt —, so mußten sie für die Aussage: „Welche er vorher wußte, vorher sah", eine Beschränkung zu gewinnen suchen. Sie gewannen diese Beschränkung dadurch, daß sie eine Veränderung im Objekt des Satzes vornahmen. Sie ließen das Objekt „welche" (*οὕς*) fahren und setzten dafür ein: „welcher beharrlichen Glauben er vorher sah oder vorher kannte" (quorum *fidem finalem* praescivit sive praevidit). So von neueren lutherischen Theologen z. B. auch Philippi. Um diese Objektsveränderung zu entschuldigen, resp. zu rechtfertigen, sagt Philippi, man müsse doch die „welche" (*οὕς*) als

1688) Enchiridion (Milwaukee, Wis.), S. 109. Bei Frank IV, 336.

„im allgemeinen geeignet" für die ewige Erwählung sich denken, und als solche nötige, der Erwählung voraufgehende Qualität denkt er sich die „beharrliche πίστις". Aber die Schrift sagt nirgends, daß der „beharrliche Glaube" der Christen die Voraussetzung für ihre ewige Erwählung sei. Die Schrift sagt vielmehr das Gegenteil. Daß die Christen in der Zeit Glauben haben und im Glauben auch in der äußersten Trübsal beharren, ist nach der Schrift nicht Voraussetzung, sondern Folge und Wirkung ihrer Erwählung, Apost. 13, 48; Matth. 24, 21. 22. So ist Philippis Allöose, die er sich in bezug auf das Objekt „welche" erlaubt, nicht nur willkürlich, sondern auch schriftwidrig. Und weil bei dieser Allöose die Willkür herrscht, so setzen andere für den „Glauben" die guten Werke ein,[1689] noch andere die Liebe,[1690] die Synergisten nach dem Vorgange des späteren Melanchthon das menschliche Wohlverhalten unter verschiedenen Namen: facultas se applicandi ad gratiam, voluntas non repugnans, sed assentiens, die Selbstentscheidung, die freie Selbstbestimmung, das Unterlassen des mutwilligen Widerstrebens, die geringere Schuld usw. Um diese willkürlichen und schriftwidrigen Ergänzungen zu meiden und zugleich das Objekt „welche" (οὓς) stehen zu lassen, wie es lautet, fassen wir mit Luther, der Konkordienformel und einer Anzahl der neueren Theologen „zuvorerkennen", προγινώσκειν, als ein Synonymum von „erwählen", wenn es auch begrifflich nicht mit „erwählen" zusammenfällt. Luther übersetzt οὓς προέγνω: „welche er zuvor versehen hat". Die Konkordienformel gibt „zuvorerkennen" wieder mit „in Gnaden bedenken"; lateinisch: clementer praescire, „gnädiglich zuvor wissen". Luthardt beschreibt es als „ein aneignendes Zuvorerkennen". Andere Neuere geben es wieder mit: sich zu eigen machen, sich verbinden. Diese Bedeutung ist durch den Sprachgebrauch der Schrift völlig gesichert. In der Schrift bezeichnet προγινώσκειν wie auch das Simplex γινώσκειν und das hebräische יָדַע nicht bloß ein Wissen um etwas,[1691] sondern auch ein solches Notiznehmen, wodurch ein Gemeinschaftsverhältnis, ein Sichverbin-

---

1689) So schon Ambrosius zu Röm. 3, 29: Non ante praedestinavit, quam praesciret, sed quorum *merita* praescivit, eorum praemia praedestinavit. Bei Baier-Walther III, 556.

1690) Weiß, Ebrard.

1691) So ist προγινώσκειν allerdings Apost. 26, 5 und 2 Petr. 3, 17 gebraucht, wo Menschen im Subjekt stehen.

den mit Sachen oder Personen, ein Erfassen derselben gesetzt ist.[1692] Einige Beispiele setzen dies außer Zweifel. Wie es 5 Mos. 7, 6 von Gottes Tun am Volk Israel heißt: „Dich hat Gott erwählt (בָּחַר) zum Volk des Eigentums aus allen Völkern", so heißt es Amos 3, 2 von derselben Sache: „Nur euch habe ich erkannt (יָדַעְתִּי) aus allen Geschlechtern der Erde." In dieser Bedeutung stehen *γινώσκειν*, יָדַע und *προγινώσκειν* Gal. 4, 9; Ps. 1, 6; Röm. 11, 2. Das bloße Wissen ist an diesen Stellen ausgeschlossen. Gal. 4, 9 heißt es von den Heiden, daß sie in ihrer Bekehrung und durch ihre Bekehrung von Gott „erkannt seien (*γνωσθέντες ὑπ' αὐτοῦ*). Objekt des bloßen Wissens Gottes waren die Heiden auch vor ihrer Bekehrung. Ps. 1, 6 heißt es vom Wege der Gerechten, daß Gott ihn kenne. Daß hiermit ausgesagt ist, daß Gott des Weges der Gerechten sich annehme, geht aus dem Gegensatz hervor: „Aber der Gottlosen Weg vergehet." Auch in den Worten Röm. 11, 2: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er zuvorerkannte" (*προέγνω*) würde jede Begründung für die Nichtverstoßung fehlen, wenn wir *προγινώσκειν* vom bloßen Wissen und nicht vom Annehmen, Erwählen verstehen wollten. Indem wir nun diese gesicherte Bedeutung von *προγινώσκειν*: zuvorerkennen, zuvorannehmen, zuvorversehen gelten lassen, sind wir jeder Objektsveränderung überhoben und nicht in die mißliche Lage versetzt, uns nach einem „passenden" Objekt für *προέγνω* umzusehen (Glaube, Verhalten, Selbstbestimmung, Liebe, Werke), sondern wir lassen *οὕς*, „welche", als Objekt ohne jegliche Veränderung und Zusatz stehen. Es ist dann der in den Zusammenhang nicht nur passende, sondern vom Zusammenhang auch geforderte Gedanke ausgedrückt: „Welche Gott zuvorerkannte", das ist, als die Seinen annahm, die hat er auch zur Teilnahme an der Herrlichkeit seines Sohnes zuvorverordnet. Daß die ewige Erwählung die Zuvorbestimmung zur ewigen Herrlichkeit in sich schließt — das ist gerade der Trost, den der Apostel den hier auf Erden unter Leiden und Schwachheit seufzenden Christen geben will. Dagegen ist die Fassung des *προγινώσκειν* vom göttlichen Vorherwissen durch den Zusammenhang völlig ausgeschlossen. Alle geben zu, daß es die Intention des Apostels an dieser Stelle ist, den leidenden Christen ihre Teilnahme an der Herrlichkeit Christi ge-

---

1692) Die Alten sagen: Nosse cum affectu et effectu, das ist, ein Erkennen, das nicht bloß ein Wissen um etwas bezeichnet, sondern eine liebende Aneignung des Objekts und eine Wirkung auf dasselbe in sich schließt.

wiß zu machen. Wird nun aber das göttliche „Vorhererkennen" als göttliches Vorauswissen gefaßt, so würde der Apostel die gewisse Teilnahme an der Herrlichkeit Christi auf einen den Christen völlig ungewissen Faktor gründen, weil kein Christ weiß noch wissen kann, was Gott an ihm oder von ihm vorher gewußt hat.

Nicht stichhaltig ist der in alter und neuer Zeit erhobene Einwand, daß sich eine Tautologie ergeben würde, wenn *προγινώσκειν* in die Reihe der Begriffe, die die Erwählung beschreiben, eingeordnet werde. Es käme dann — so meint man — der Satz heraus: „Welche er zuvor verordnet hat, die hat er auch zuvor verordnet." So auch Philippi mit Berufung auf Hunnius. Darauf ist zu sagen: Dieser Einwand gehört zu den Gedankenprodukten, die sich gedankenlos von Generation zu Generation forterben. Selbst wenn im Vordersatz und Nachsatz dasselbe Wort „zuvorverordnen" (*προορίζειν*) gebraucht wäre, so daß es heißen würde: „Welche er zuvorverordnete, die verordnete er auch zuvor", so käme immer noch keine Tautologie, sondern der beste Gedankenfortschritt heraus, weil der Nachsatz: „die verordnete er auch zuvor" die Zielbestimmung bei sich hat: „daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes". Es wäre dann ausgesagt, daß mit der Zuvorbestimmung die Zuvorbestimmung zur Herrlichkeit des Sohnes Gottes verbunden sei. Niemand könnte diese Aussage eine Tautologie nennen. Dazu kommt nun aber, daß *προγινώσκειν* und *προορίζειν*, wiewohl sie zur Beschreibung ein und derselben göttlichen Handlung dienen, dennoch begrifflich verschieden sind. „Welche er zuvorerkannte", *οὓς προέγνω*, drückt die liebende Aneignung oder Annahme des Objekts von seiten Gottes aus. Der Nachsatz: „die bestimmte er auch zuvor", *καὶ προώρισεν*, weist auf eine mit dem „Zuvorerkennen" verbundene Zielbestimmung hin, welche Zielbestimmung auch sofort hinzugefügt wird in den Worten: „daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes", *συμμόρφους* (Prädikatsakkusativ) *τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*.

Die Lehre von einer ewigen Erwählung intuitu fidei finalis hat keinen Anhalt in der Schrift. Fragen wir nach der Ursache, warum die späteren lutherischen Lehrer diese Lehre in die Schrift hineingetragen haben und von der Lehre Luthers und der Konkordienformel abgewichen sind, so ist zu sagen, daß bei ihnen unbewußt oder bewußt das Bestreben sich geltend machte, für das menschliche Begreifen zu erklären, warum bei der allgemeinen Gnade Gottes und dem gleichen gänzlichen Verderben der Menschen nicht

alle Menschen gläubig und selig werden oder die Gnadenwahl nicht „allgemein" sei. Aber auch zu dieser Erklärung taugt die Intuitu fidei finalis-Theorie nicht, solange man bei der christlichen Lehre von der Entstehung und Erhaltung des Glaubens bleibt, nämlich bei der Lehre, daß der Glaube in solidum eine Wirkung des Heiligen Geistes ist. Nur bei synergistischer Unterlage bietet die Theorie die gesuchte Erklärung.[1693] Wenn man freilich den Glauben und das Bleiben im Glauben aus Gottes Gnadenhand nimmt und ausschlaggebend in des Menschen Hand stellt, nämlich in des Menschen Selbstbestimmung, richtiges Verhalten, geringere Schuld usw., dann hat man allerdings eine Erklärung gewonnen, aber eine schriftwidrige. Es ist die Erklärung, von der Luther gegen Erasmus sagt: Iugulum meum petisti.

6. Der Zweck der Lehre von der ewigen Erwählung.

Die Schrift belehrt uns über den Zweck der Lehre von der ewigen Erwählung sehr ausführlich und sehr bestimmt. Es ist mit dieser Lehre nicht auf die Negation oder Beschränkung der *universalis* gratia abgesehen, wie vor und nach Calvin viele gemeint haben,[1694] sondern auf die Bestätigung und nachdrückliche Einschärfung der *sola* gratia. Die Christen sollen, wenn sie sich mit den Nichtchristen vergleichen, nicht meinen, daß Gott sie in Ansehung ihres „verschiedenen Verhaltens", ihres besseren Betragens oder ihrer geringeren Schuld usw. zu seinem Volk angenommen habe, sondern den Christen soll unter allen Umständen und stets gegenwärtig bleiben, daß sie, mit den Ungläubigen verglichen, sich auch übel verhalten und vor Gott in der gleichen Schuld sind, soviel auf sie ankommt. Bei der gegenteiligen Annahme würden sie aus der Christenheit, dem Reich der Gnade, ausscheiden und in

1693) Dies spricht auch Frank aus (Theol. der Konkordienf. IV, 206): „Das später" (nämlich bei den späteren lutherischen Theologen) „beliebte theologische Auskunftsmittel einer praevisa fides im Zusammenhang mit der voluntas Dei antecedens und consequens will, scheint es, deswegen nicht verfangen, weil einerseits der Glaube selbst als Wirkung der Gnade betrachtet werden soll ..., und weil andrerseits das Bekenntnis an keinem Ort von jenem Auskunftsmittel Gebrauch macht."

1694) Vgl. die ausführliche historische Darstellung dieses Gegensatzes unter den Abschnitten „allgemeine" und „ernstliche" Gnade, II, 21 ff.; ferner: „Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes", wo auch nachgewiesen ist, daß Luther und Calvin nur in gewissen Ausdrücken übereinstimmen, aber in der Sache völlig differieren, II, 36—55.

das Reich der Pharisäer übersiedeln, das unter dem Fluch liegt.[1695] Das ist die Intention der in der Schrift geoffenbarten Lehre von der Gnadenwahl.

So schon in dem Typus der Gnadenwahl, nämlich in der Erwählung Israels zum Bundesvolk. Liest man 5 Mos. 9, 4 ff., so bekommt man den Eindruck, als ob Moses in seiner Ansprache an das Volk der Juden nicht Worte genug habe finden können, dem Volk den Wahn zu nehmen, daß es nach Kanaan komme, weil es beim Vergleich mit den Heiden besser sei. Es heißt dort: „Wenn nun der HErr, dein Gott, sie [die Heiden] ausgestoßen hat vor dir her, so sprich nicht in deinem Herzen: Der HErr hat mich hereingeführet, dies Land einzunehmen, um meiner Gerechtigkeit willen, so doch der HErr diese Heiden vertreibet vor dir her um ihres gottlosen Wesens willen. Denn du kommst nicht herein, ihr Land einzunehmen, um deiner Gerechtigkeit und deines aufrichtigen Herzens willen, sondern der HErr, dein Gott, vertreibt diese Heiden um ihres gottlosen Wesens willen, daß er das Wort halte, das der HErr geschworen hat deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob. So wisse nun, daß der HErr, dein Gott, dir nicht um deiner Gerechtigkeit willen dies gute Land gibt einzunehmen, sintemal du ein halsstarrig Volk bist." Denselben Zweck hat die Lehre von der Erwählung zur Seligkeit. Es ist, als ob auch hier der Heilige Geist nicht Worte genug finden könnte, den Christen die Wahrheit einzuschärfen, daß sie ihre Annahme zur Seligkeit nicht einem Bessersein ihrerseits, sondern lediglich der Gnade Gottes in Christo zu verdanken haben. 2 Tim. 1, 9: nicht *κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν*, sondern *κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*. Eph. 1, 5. 6: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ*. Röm. 11, 6: *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων*. Aus diesem Skopus — der Bestätigung der *sola* gratia — werden auch die Kapitel 9—11 des Römerbriefes recht verstanden. Diese Kapitel sind nicht gegen die allgemeine Gnade gerichtet — der Apostel lehrt die allgemeine Gnade auch in diesen Kapiteln sehr nachdrücklich, Kap. 10, 21; 11, 32 —, sondern diese Kapitel charakterisieren sich durchweg als eine Polemik gegen den Wahn von der eigenen Gerechtigkeit und von dem Bessersein im Vergleich mit andern.[1696]

1695) Luk. 18, 9 ff.; Gal. 3, 10.

1696) Vgl. auch die Zusammenfassung Kap. 9, 30—33 und die weitere Darlegung Kap. 10, 1—13, dann auch die Polemik gegen die Heidenchristen, sofern sie sich ein Bessersein im Vergleich mit den Juden zuschreiben, Kap. 11, 18 ff.

Auch das lutherische Bekenntnis bestimmt als **Zweck der Lehre** von der Erwählung die Bestätigung der sola gratia. **Konkordienformel** (713, 43. 44): „Sie bestätiget gar gewaltiglich den **Artikel**, daß wir ohne alle unsere Werke und Verdienst, lauter aus **Gnaden**, allein um Christus' willen gerecht und selig werden. Denn **vor der** Zeit der Welt, ehe wir gewesen sind, ja ehe der Welt **Grund geleget**, da wir ja nichts Gutes haben tun können, sind wir nach Gottes Vorsatz aus Gnaden in Christo zur Seligkeit erwählt, Röm. 9; 2 Tim. 1. Es werden auch dadurch alle opiniones und irrige Lehre von **den** Kräften unsers natürlichen Willens herniedergelegt, weil Gott in seinem Rat vor der Zeit der Welt bedacht und verordnet hat, **daß** er alles, was zu unserer Bekehrung gehört, selbst mit der **Kraft** seines Heiligen Geistes durchs Wort in uns schaffen und **wirken** wolle." Ebenso 723, 87. 88: „Durch diese Lehre und **Erklärung** von der ewigen und seligmachenden Wahl der auserwählten **Kinder** Gottes wird Gott seine Ehre ganz und völlig gegeben, daß er aus lauter Barmherzigkeit in Christo, ohne alle unser Verdienst und gute Werke, uns selig macht nach dem Vorsatz seines Willens, wie geschrieben steht Eph. 1: ‚Er hat uns verordnet zur Kindschaft gegen ihn selbst durch JEsum Christum, nach dem Wohlgefallen seines Willens zu Lobe seiner Herrlichkeit und Gnade, durch welche er uns hat angenehm gemacht in dem Geliebten.' Darum es falsch und unrecht, wenn gelehrt wird, daß nicht allein die Barmherzigkeit Gottes und [das] allerheiligste Verdienst Christi, sondern auch i n u n s eine Ursach' der Wahl Gottes sei, um welcher willen Gott uns zum ewigen Leben erwählt habe. Denn nicht allein, ehe wir etwas Gutes getan, sondern auch ehe wir geboren werden, hat er uns in Christo erwählt, ja ehe der Welt Grund gelegt war, und ‚auf daß der Vorsatz Gottes bestünde nach der Wahl, ward zu ihm gesagt, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers, also: Der Größte soll dienstbar werden dem Kleinern'. Wie davon geschrieben steht: ‚Ich habe Jakob geliebt, aber Esau habe ich gehaßt.' Röm. 9; Gen. 25; Mal. 1."

In der Bestätigung der sola gratia durch die Schriftlehre von der ewigen Erwählung hat es auch seinen Grund, daß diese Lehre den einen schrecklich, den andern tröstlich ist. Allen denen, welche meinen, daß sie nicht sind wie andere Leute, die auf ihrer Seite noch eigene Tugend und eigenes Vermögen finden: semina virtutum, mindestens facultas se applicandi ad gratiam, verschiedenes Verhalten, eine geringere Schuld usw. — allen diesen ist die Schrift-

lehre von der Gnadenwahl schrecklich, weil sie ihnen ihre ganze Religion zerstört, zu der sie die „vom menschlichen Wesen unabtrennbare Selbstbestimmung" rechnen.[1697] Dagegen ist die Schriftlehre von der Gnadenwahl, weil sie so gewaltig die sola gratia bestätigt, allen denen, die durch die Donneraxt des Gesetzes „in Haufen geschlagen", zum Verzagen an sich selbst gekommen sind und die einzige Rettung in der reinen, freien Gnade sehen, sehr tröstlich. „Es gibt" — sagt die Konkordienformel (714, 45—49) — „den schönen, herrlichen Trost, daß Gott eines jeden Christen Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit so hoch ihm angelegen sein lassen und es so treulich damit gemeinet, daß er, ehe der Welt Grund gelegt, darüber Rat gehalten und in seinem Vorsatz verordnet hat, wie er mich dazu bringen und darin erhalten wolle; item, daß er meine Seligkeit so wohl und gewiß habe verwahren wollen, weil sie durch Schwachheit und Bosheit unsers Fleisches aus unsern Händen leichtlich könnte verloren oder durch List und Gewalt des Teufels und der Welt daraus gerissen und genommen werden, daß er dieselbige in seinem ewigen Vorsatz, welcher nicht fehlen oder umgestoßen werden kann, verordnet und in die allmächtige Hand unsers Heilandes JEsu Christi, daraus uns niemand reißen kann, zu bewahren gelegt hat, Joh. 10, daher auch Paulus sagt Röm. 8: Weil wir nach dem Vorsatz Gottes berufen sind, wer will uns denn scheiden von der Liebe Gottes in Christo?" So sehen die einzelnen Christen in der Gnadenwahl, weil sie eine Bestätigung der *sola* gratia ist, einen großen Trost in ihrer Schwachheit und in ihren Anfechtungen.

Ferner: Weil es zuzeiten so aussieht, als ob es mit der christlichen Kirche auf Erden zu Ende sei, so sollen wir in der Gnadenwahl auch eine Bürgschaft finden für die Existenz einer christlichen Kirche unter allen Umständen. Auch dies lehrt die Schrift als Zweck der ewigen Erwählung. Als Elias in seinem Pessimismus vor Gott hintrat und klagte: „HErr, ich bin allein überblieben", da belehrte ihn Gott dahin, daß noch siebentausend übriggeblieben seien als Wirkung der Erwählung, Röm. 11, 7: ἡ ἐκλογὴ (abstractum pro concreto) ἐπέτυχεν, „die Wahl hat es erlangt". Wenn in der letzten Zeit die Bedrängnis sich zur Klimax auswächst, dann verkürzt Gott

1697) So tritt auch neuerdings wieder mit großer Entschiedenheit D. Schmidt in *Distinctive Doctrines*4, p. 230, dafür ein, daß dem von der Gnade angeregten Menschen bleibe "an option between obeying the call and yielding to the saving influences of God's Spirit, on the one hand, and between refusing to do so, on the other hand".

um der Auserwählten willen die Tage der Trübsal, Matth. 24, 22. So auch die Konkordienformel (715, 50): „Es gibt auch dieser Artikel ein herrlich Zeugnis, daß die Kirche Gottes wider alle Pforten der Hölle sein und bleiben werde." Die ewige Erwählung steht im Kausalverhältnis zur christlichen Kirche.

Alle, welche etwas im Menschen Gelegenes (aliquid in homine) zur Ursache oder Veranlassung der ewigen Erwählung machen, einerlei ob das eine ganze oder halbe menschliche Leistung, die „unveräußerliche" menschliche Selbstbestimmung oder etwas Ähnliches sein soll, verkehren den Zweck der Offenbarung der Lehre von der ewigen Erwählung in das gerade Gegenteil. Sie verkehren die Lehre, die Gottes Gnade bestätigen und verherrlichen soll,[1698] in eine Lehre, die tatsächlich menschliche Tugend und Wohlverhalten bestätigt und verherrlicht, die die Seligkeit aus Gottes Gnadenhand nimmt und in des Menschen Hand stellt, die Gnade und Seligkeit nicht gewiß, sondern ungewiß macht, die die christliche Kirche von ihrem Fundament — der sola gratia — abzurücken beflissen ist. Wir müssen nicht vergessen: Solange jemand in seinem Herzen und vor Gott noch dafürhält, daß in ihm selbst eine Ursache oder Veranlassung der ewigen Erwählung gelegen sei, trägt er noch die Kennzeichen der Verlorengehenden an sich, wie Paulus auch den Heidenchristen vorhält, als sie das „Es ist hie kein Unterschied" vergessen und über die ungläubigen Juden sich erheben wollten.[1699]

Zum Zweck der Lehre von der ewigen Erwählung gehört endlich auch eine Mahnung und Warnung, die alle Christen ihrem Fleische nach sehr nötig haben. Weil die ewige Erwählung sich nicht nackt (nude), sondern in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit vollzogen hat, so werden alle Christen gerade durch die Lehre von der ewigen Erwählung gewaltig gemahnt, daß sie ja auf dem Wege gefunden werden, auf dem ihre Erwählung in der Ewigkeit geschehen ist. Zu dieser Mahnung verwendet Christus die ewige Erwählung, wenn er nach der Beschreibung des Heilsweges sagt: „Viele sind Berufene, aber wenige sind Erwählte." Denselben Zweck hat die an die Christen gerichtete Ermahnung, ihren Beruf und Erwählung festzumachen.[1700] Die Erwählten tragen in

1698) Eph. 1, 6: *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ.*

1699) Röm. 11, 18—22.

1700) 2 Petr. 1, 10. Vgl. Luthers Disputation über Luk. 7, 47. St. L. VII, 1461, Thesis 57.

ihrer zeitlichen Erscheinung dieses Kleid: sie „hören das Evangelium, glauben an Christum, beten und danken, werden geheiligt in der Liebe, haben Hoffnung, Geduld und Trost im Kreuz. Röm. 8. Und ob dies alles gleich sehr schwach in ihnen ist, haben sie doch Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit". Auch die Konkordienformel stellt den Ermahnungszweck der Lehre von der ewigen Erwählung noch besonders heraus in den Worten (715, 51): „Es werden auch aus diesem Artikel mächtige Vermahnungen und Warnungen vernommen, als Luk. 7: ‚Sie verachteten Gottes Rat wider sich selbst'; Luk. 14: ‚Ich sage euch, daß der Männer keiner mein Abendmahl schmecken wird'; item: ‚Viel sind berufen, aber wenig auserwählet.'"

7. Es gibt keine Zornwahl oder Prädestination zur Verdammnis.

Die calvinistischen Reformierten behaupten sehr entschieden, daß die Zornwahl oder Prädestination zur Verdammnis die „notwendige Kehrseite" der Erwählung zur Seligkeit sei. Calvin überschreibt das Kapitel, in dem er die ewige Erwählung zu behandeln beginnt: De electione aeterna, qua Deus alios ad salutem, *alios ad interitum praedestinavit,*[1701]) und alte und neue Reformierte schlagen einen überlegenen Ton denen gegenüber an, die zwar eine Erwählung zur Seligkeit lehren, aber eine Prädestination zur Verdammnis ablehnen. Calvin schilt sie mit harten und groben Worten. Er nennt die Ablehnung der Prädestination zur Verdammnis „inscite nimis et pueriliter", „plus quam insulse".[1702]) Hodge und Shedd reden höflicher, aber stimmen doch darin überein, daß sie den Lutheranern, welche die Prädestination zur Verdammnis ablehnen, während sie doch eine Erwählung zur Seligkeit lehren, die theologische Existenzberechtigung absprechen. Shedd teilt die ganze Christenheit auf Erden in zwei Klassen von Leuten, in Calvinisten (Leugner der universalis gratia) und Arminianer (Leugner der sola gratia).[1703]) Für die Lutheraner bleibt bei dieser Einteilung kein Platz in der Kirche übrig. Die Stellung der Konkordienformel wird als "untenable ground" bezeichnet.[1704])

Aber jene „notwendige Kehrseite" ist lediglich eine menschliche Erfindung. Die Schrift macht durch die angeblich so notwendige Kehrseite einen großen Strich. So klar und entschieden die Schrift

1701) Inst. III, 21. 1702) Inst. III, 23, 1.
1703) *Dogmatic Theol.*, I, 448.
1704) So auch Hodge, *Syst. Theol.*, II, 325.

lehrt, daß die Christen ihren ganzen Christenstand in der Zeit und speziell auch ihren Glauben ihrer ewigen Erwählung verdanken, wie wir gesehen haben, so entschieden weist die Schrift es ab, daß der Unglaube der Verlorengehenden auf eine Prädestination zur Verdammnis zurückzuführen sei. Dies tritt uns besonders klar entgegen, wenn wir Apost. 13 die Verse 48 und 46 miteinander vergleichen. V. 48 wird der Glaube der gläubig gewordenen Heiden auf ihre ewige Erwählung zurückgeführt: „Es glaubten, wie viele ihrer zum ewigen Leben verordnet waren." Aber der Unglaube der ungläubig gebliebenen Juden wird nicht auf eine Prädestination zum Unglauben und zur Verdammnis, sondern auf ihren Widerstand gegen den ernsten und wirksamen Gnadenwillen Gottes zurückgeführt: „Weil ihr es [das Wort Gottes] von euch stoßet (ἀπωθεῖσθε) und achtet euch selbst nicht wert des ewigen Lebens, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden." Ferner ist die „notwendige Kehrseite" auch in den Schriftstellen völlig ausgelöscht, welche bezeugen, daß sowohl die seligmachende Gnade Gottes und Christi Verdienst als auch die auf die Bekehrung gerichtete Wirksamkeit des Heiligen Geistes sich auch auf die Verlorengehenden erstrecke. Die hierher gehörenden Schriftaussagen wurden bereits angeführt und besprochen.[1705] Auch die Schriftlehre von der Verstockung beweist nicht eine Zornwahl oder ein Vorbeigehen mit der Gnade (praeteritio), sondern das Gegenteil. Freilich ist die Verstockung eine Zorneshandlung Gottes. Aber sie vollzieht sich nicht absolut, sondern *εἰς ἀνταπόδομα* (Röm. 11, 9), zur Wiedervergeltung, das ist, auf dem Grunde des menschlichen Widerstandes gegen Gottes Wort und Willen und gegen Gottes Gnadenheimsuchung. Dies wurde unter dem Abschnitt „Ernstliche Gnade" dargelegt.[1706] Calvin beruft sich für seinen Satz, daß Gott die Verlorengehenden zur Schmach und zum Verderben geschaffen habe (creavit) und ihnen deshalb entweder sein Wort nicht gebe oder doch durch das Wort sie nicht selig machen wolle, auch auf 1 Kor. 4, 7: „Wer hat dich vorgezogen (*τίς σε διακρίνει*)? Was hast du aber, das du nicht empfangen hast?"[1707] Darauf ist zu sagen: Freilich erkennen die Christen einen Vorzug darin, daß sie das Wort Gottes haben, während andere Menschen es nicht haben. Sie erkennen auch darin einen Vorzug, daß sie das Wort glauben, während andere es nicht glauben. Sie erkennen dies als Vorzug

---

1705) Vgl. die ausführliche Darlegung II, 21—32.
1706) II, 32 f. und die Noten 86—88.
1707) Inst. III, 24, 12.

unter dem Gesichtspunkt, daß sie in gleicher Schuld sind und sich auch übel gegen Gottes Wort verhalten und daher, mit den Verlorengehenden verglichen et quam simillimi deprehensi, „desto fleißiger Gottes lautere, unverdiente Gnade an den Gefäßen der Barmherzigkeit erkennen und preisen lernen“, wie es die Konkordienformel (717, 60) ausdrückt. Aber das ist nun das Merkwürdige an der Lehre der Heiligen Schrift von der Seligkeit der Menschen, daß Gott, obwohl die Gefäße der Barmherzigkeit allein die unverdiente Gnade zu preisen haben, dennoch an den Gefäßen des Zorns, den Verlorengehenden, mit seiner Gnade und mit seiner Seligkeit nicht vorbeigeht, sondern sehr ernstlich bei ihnen einzukehren sucht. Dies sahen wir schon klar an den ungläubig bleibenden Juden, Apost. 13, 48, die das Wort, das auch ihnen Gnade und Seligkeit darbot, von sich stießen und sich selbst nicht wert achteten des ewigen Lebens im Gegensatz zur Intention Gottes. Dasselbe geht auch hervor aus den Worten, mit denen Stephanus den halsstarrigen Juden die Sachlage aufdeckt: „Ihr widerstrebet (*ἀντιπίπτετε*) allezeit dem Heiligen Geist, wie eure Väter, also auch ihr.“ Das „Widerstreben“ (*ἀντιπίπτειν*, anfallen gegen) setzt eine andringende und eindringende Wirksamkeit des Heiligen Geistes voraus. Kurz, Gott zieht nach der Lehre der Schrift die tatsächlich Seligwerdenden so vor, daß er dabei die tatsächlich Verlorengehenden mit seiner Gnade nicht vernachlässigt, an ihnen mit seiner auf die Bekehrung gerichteten Wirksamkeit nicht vorübergeht. Dasselbe ergibt sich auch aus der Stelle Röm. 9, 22. 23, wo der Apostel die „Gefäße des Zorns“ und die „Gefäße der Barmherzigkeit“ nebeneinanderstellt. Wenn es hier in bezug auf die Gefäße des Zorns heißt, daß Gott sie „in großer Geduld“ (*ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*, in viel Langmut) getragen habe, so kommt damit zum Ausdruck, daß Gott auch sie bekehren und selig machen wollte.[1708] Sehen wir die

1708) Stöckhardt sagt sehr richtig z. St.: „Gott hat die Gefäße des Zorns vor Erweisung seines Zorns in großer Langmut getragen. Damit ist nicht nur gemeint, wie z. B. Hofmann will, daß Gott Zorn und Strafe aufgeschoben hat. ‚Eine bloße prolongatio irae, welche das Strafgericht verzögert, ist nun einmal keine Langmut.‘ Weiß. Die *μακροθυμία* Gottes hat immer die Buße und Besserung der Sünder zum Zweck. ‚Gott hat Geduld mit uns, *μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς*, und will nicht, daß jemand verloren werde, sondern daß sich jedermann zur Buße kehre.‘ 2 Petr. 3, 9. . . . Wir haben oben gezeigt, daß das Gericht der Verstockung, welches den schließlichen Zorn im Gefolge hat, von den Menschen verschuldet ist, immer die Selbstverstockung des Menschen zu seiner Voraussetzung hat. Gott hat denen, die er zuletzt verstockt und verdammt, zuvor Gnade angeboten und sie

Stelle Röm. 9, 22. 23 etwas genauer an, so geht aus derselben klar hervor, daß die Wahl zur Seligkeit *nicht* die Prädestination zur Verdammnis zur Kehrseite hat. In doppelter Beziehung hat es mit den Gefäßen des Zorns eine ganz andere Bewandtnis als mit den Gefäßen der Barmherzigkeit. Erstens: Während es von den Gefäßen der Barmherzigkeit heißt, daß *Gott* sie zur Herrlichkeit zuvor bereitet hat, heißt es von den Gefäßen des Zorns in *passivischer* Konstruktion: *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, bereitet, gemacht (reif) für das Verderben. Die passivische Konstruktion ist nicht als zufällig, sondern als gewählt zu betrachten, weil hier die Gefäße des Zorns und die Gefäße der Barmherzigkeit nebeneinandergestellt werden. Je deutlicher durch das „welche er zuvorbereitet" (*ἃ προητοίμασεν*) *Gottes* Tun an den Gefäßen der Barmherzigkeit betont wird, desto mehr springt in die Augen, daß in bezug auf die Gefäße des Zorns, insofern sie *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* sind, des Tuns Gottes gar nicht gedacht wird. So ist durch das Passivum allerdings ausgedrückt, daß das Bereiten zur Herrlichkeit und das Bereiten zum Verderben nicht auf gleicher Linie liegen. Das Bereiten zum Verderben wird nicht auf Gott zurückgeführt. Hierauf weist im Anschluß an unsere Stelle auch die Konkordienformel hin (721, 79. 80): „So unterscheidet der Apostel mit sonderem Fleiß das Werk *Gottes*, der allein Gefäße der Ehren macht, und das Werk des Teufels und des Menschen, der sich selbst aus Eingebung des Teufels, und nicht Gottes, zum Gefäß der Unehren gemacht hat. Denn also stehet geschrieben Röm. 9: ‚Gott hat mit großer Geduld getragen die Gefäße des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammnis, auf daß er kundtäte den Reichtum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er bereitet hat zur Seligkeit.' Da denn der Apostel deutlich sagt, Gott habe die Gefäße des Zorns *mit großer Geduld getragen*, und sagt nicht, er habe sie zu Gefäßen des Zorns gemacht; denn da es sein Wille gewesen wäre, hätte er keine große Geduld dazu bedurft. Daß sie aber bereit sind zur Verdammnis, daran sind der Teufel und die Menschen selbst, und nicht Gott, schuldig." Zweitens: Während durch das *προ-* in *προητοίμασεν* die Bereitung der Gefäße der Barmherzigkeit auf die

[illegible] retten wollen, aber sie haben nicht gewollt. Und nun hebt Paulus an [illegible] Ort hervor, daß Gott gegen die Gefäße des Zorns gar geduldig und langmütig gewesen ist, daß er sie nicht nur einmal, sondern wiederholt zur Buße und [illegible] hat. Und zwar hat Gott dann noch die Gefäße des [illegible] großer Geduld getragen, als sie schon reif waren zum Verderben."

Ewigkeit zurückgeführt wird, fehlt das προ- vor dem κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, also in bezug auf das Bereitetsein der Gefäße des Zorns. Hier ist daher eine ewige Bereitung zur Herrlichkeit oder zur Seligkeit, aber keine ewige Bereitung zum Verderben gelehrt.[1709]) Mit Recht verweist Bengel z. St. auf Matth. 25, 34, verglichen mit V. 41, und auf Apost. 13, 48, verglichen mit V. 46. An der letzteren Stelle wird der Glaube der Heiden auf die ewige Erwählung zurückgeführt, aber nicht der Unglaube der Juden als eine Folge und Wirkung ihrer Vorherbestimmung zur Verdammnis, sondern als eine Folge und Wirkung ihres Widerstandes gegen Gottes Gnadenwillen und Gnadenwirkung dargestellt. An der ersten Stelle sagt Christus vom Reich der Seligkeit, daß es den Gesegneten des Vaters von Anbeginn der Welt, also von vorneherein, bereitet war. Dagegen sagt Christus von dem höllischen Feuer, daß es dem Teufel und seinen Engeln bereitet war. Wenn Menschen in die Hölle kommen, so kommen sie an einen Ort, der ursprünglich nicht für sie bereitet war. "Hell was originally not built for men."

Dagegen wurde und wird eingewendet, daß man in dem ewigen und unwandelbaren Gott nicht von einer ursprünglichen und späteren Absicht reden könne. Das wissen wir sehr wohl. Aber der Gott, in dem es kein prius und kein posterius gibt, und der durch nichts von außen bestimmt wird, das ist Gott in seiner uns Menschen unerkennbaren Majestät. Daher ist Gott, weil er von uns Menschen erkannt werden will, wie in Christo, so auch in der Schrift Mensch geworden, wie Luther so oft erinnert. Auf die Offenbarung Gottes in Christo und in der Schrift müssen wir allein schauen, wenn wir eine heilsame Erkenntnis von Gott haben wollen. Und Christus selbst stellt die Sache Joh. 3, 17. 18 so dar, daß es Gottes erste Absicht ist, alle Menschen selig zu machen, und seine zweite Absicht, die zu verdammen, welche an den Namen des eingebornen Sohnes nicht geglaubt haben. Es ist eine billige und törichte Weisheit, hier den ewigen, unwandelbaren, durch nichts von außen bestimmten oder bedingten Gott einzumengen. Die Schrift weist auf diesen majestätischen Gott hin, wenn sie z. B. Röm. 11, 36 sagt: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge." Aber zugleich sehen wir aus dem Zusammenhang dieser Stelle, daß hiermit eine Wahrheit ausgesprochen ist, die über den menschlichen Horizont hinaus liegt („denn wer hat des HErrn Sinn erkannt, oder wer

1709) Vgl. die ganze Ausführung bei Stöckhardt, Römerbrief, S. 432 ff.

ist sein Ratgeber gewesen?") und die die Tatsache begründen soll, daß es in Gott Gerichte und Wege gibt, die wir Menschen in diesem Leben nicht erklären, das ist, begreifen und erforschen können (ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ). Doch diesen Gegenstand haben wir früher unter dem Abschnitt „Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes" und dann wieder unter der Frage von der „Umstimmung Gottes" behandelt.[1710] — Weiter wurde und wird zum Erweis der Zornwahl oder praeteritio gesagt: Es muß dennoch eine ewige Prädestination zur Verdammnis geben angesichts der geschichtlichen Tatsache, daß so viele Völker das Evangelium nicht gehabt haben, und angesichts der Tatsache, daß von hundert Zuhörern, die in dem gleichen gänzlichen Verderben liegen, nur etwa zwanzig Prozent bekehrt werden.[1711] Und neuere Calvinisten sagen: "The *result* is the interpretation of the purposes of God." Dagegen ist festzuhalten, daß Gott seinen Willen gegen uns Menschen nach seinem geoffenbarten Wort, wonach seine Gnade allgemein ist, und nicht nach seinem geschichtlichen Walten mit den Völkern und einzelnen Personen beurteilt haben will. Gerade von diesem geschichtlichen Walten Gottes, daß ein Volk das Evangelium hat und andere nicht, und daß bei der gleichen Schuld derer, die das Wort haben, die einen bekehrt werden und die andern nicht — gerade dies rechnet die Schrift zu den uns Menschen unbegreiflichen Gerichten und unausspürbaren Wegen Gottes, Röm. 11, 33—36. Calvin und seine Nachfolger begehen die Torheit, daß sie aus geschichtlichen Tatsachen, die nach der ausdrücklichen Aussage der Schrift für uns Menschen unbegreiflich und unerforschlich sind, eine Lehre schöpfen wollen, nämlich die Prädestination zur Verdammnis. Sie prätendieren ein Wissen, das sie gar nicht haben. Und was die Konkordienformel betrifft, so okkupiert sie nicht "untenable ground", sondern ihre doktrinelle Stellung ist aus Gottes geoffenbartem Wort genommen, wenn sie (716, 57 ff.) sagt: „Wenn wir sehen, daß Gott sein Wort an einem Orte gibt, am andern nicht gibt, von einem Ort hinwegnimmt, am andern bleiben läßt; item, einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehrt usw.: in diesen und dergleichen Fragen setzt uns Paulus ein gewisses Ziel, wiefern wir gehen sollen, nämlich daß wir bei einem Teil erkennen sollen Gottes Gericht; denn es sind wohlverdiente

---

1710) II, 36—55; II. 438, Note 1041. 1711) Calvin, Inst. III, 24, 12.

Ewigkeit zurückgeführt wird, fehlt das προ- vor dem *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, also in bezug auf das Bereitetsein der Gefäße des Zorns. Hier ist daher eine ewige Bereitung zur Herrlichkeit oder zur Seligkeit, aber keine ewige Bereitung zum Verderben gelehrt.[1709]) Mit Recht verweist Bengel z. St. auf Matth. 25, 34, verglichen mit V. 41, und auf Apost. 13, 48, verglichen mit V. 46. An der letzteren Stelle wird der Glaube der Heiden auf die ewige Erwählung zurückgeführt, aber nicht der Unglaube der Juden als eine Folge und Wirkung ihrer Vorherbestimmung zur Verdammnis, sondern als eine Folge und Wirkung ihres Widerstandes gegen Gottes Gnadenwillen und Gnadenwirkung dargestellt. An der ersten Stelle sagt Christus vom Reich der Seligkeit, daß es den Gesegneten des Vaters von Anbeginn der Welt, also von vorneherein, bereitet war. Dagegen sagt Christus von dem höllischen Feuer, daß es dem Teufel und seinen Engeln bereitet war. Wenn Menschen in die Hölle kommen, so kommen sie an einen Ort, der ursprünglich nicht für sie bereitet war. "Hell was originally not built for men."

Dagegen wurde und wird eingewendet, daß man in dem ewigen und unwandelbaren Gott nicht von einer ursprünglichen und späteren Absicht reden könne. Das wissen wir sehr wohl. Aber der Gott, in dem es kein prius und kein posterius gibt, und der durch nichts von außen bestimmt wird, das ist Gott in seiner uns Menschen unerkennbaren Majestät. Daher ist Gott, weil er von uns Menschen erkannt werden will, wie in Christo, so auch in der Schrift Mensch geworden, wie Luther so oft erinnert. Auf die Offenbarung Gottes in Christo und in der Schrift müssen wir allein schauen, wenn wir eine heilsame Erkenntnis von Gott haben wollen. Und Christus selbst stellt die Sache Joh. 3, 17. 18 so dar, daß es Gottes erste Absicht ist, alle Menschen selig zu machen, und seine zweite Absicht, die zu verdammen, welche an den Namen des eingebornen Sohnes nicht geglaubt haben. Es ist eine billige und törichte Weisheit, hier den ewigen, unwandelbaren, durch nichts von außen bestimmten oder bedingten Gott einzumengen. Die Schrift weist auf diesen majestätischen Gott hin, wenn sie z. B. Röm. 11, 36 sagt: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge." Aber zugleich sehen wir aus dem Zusammenhang dieser Stelle, daß hiermit eine Wahrheit ausgesprochen ist, die über den menschlichen Horizont hinaus liegt („denn wer hat des HErrn Sinn erkannt, oder wer

1709) Vgl. die ganze Ausführung bei Stöckhardt, Römerbrief, S. 432 ff.

werden, um diese Stelle von der exegetischen Tortur zu erlösen. Man erklärt sich ziemlich allgemein bereit, den Satz gelten zu lassen: „Wer selig wird, wird allein aus Gnaden selig; wer verloren geht, geht durch eigene Schuld verloren." Nun gehen aber die Worte, daß Gott nach seinem Willen sich erbarmt und verstockt, dem Inhalt nach über jenen Satz, den man gelten lassen will, nicht um eine Linie hinaus. Es ist allerdings als klare Schriftlehre festzuhalten, daß die Verlorengehenden nicht aus einem Mangel an Gnade, sondern lediglich durch eigene Schuld auf Grund ihres übeln Verhaltens gegen Gottes Wort und Gnadenwirkung verloren gehen, wie wir nachgewiesen haben. Wird daneben aber die ebenso klar geoffenbarte Lehre festgehalten, daß die, welche selig werden, in derselben Schuld sind und sich auch übel verhalten, so ist das die Sache, die Paulus mit den Worten beschreibt: „So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will." Die Konkordienformel drückt dies (717, 61) so aus: „Denn denen geschieht nicht unrecht, so gestraft werden und ihrer Sünden Sold empfangen; an den andern aber, da Gott sein Wort gibt und erhält, und dadurch die Leute erleuchtet, bekehrt und erhalten werden, preiset Gott seine lautere Gnade und Barmherzigkeit ohne ihr Verdienst." Man muß nur eine Folgerung unterlassen, die sowohl die Calvinisten als auch die Synergisten wider die Schrift sich erlauben, nämlich die Folgerung, daß die Behauptung der *sola* gratia die Leugnung der gratia *universalis* et *seria* zur „notwendigen Kehrseite" habe.

8. Die Ursache des Abirrens in der Lehre von der ewigen Erwählung.

Die Ursache des Abirrens liegt in dem Versuch, in diesem Leben ein Geheimnis zu lösen, dessen Lösung erst im ewigen Leben zu erwarten ist. Dasselbe Thema mußte schon bei den Lehren von der allgemeinen Gnade und der allgemeinen Erlösung sowie bei den Lehren von der Bekehrung und der Erhaltung im Glauben behandelt werden.[1712] Wir wiederholen daher hier nur kurz: Es geht allerdings über den Horizont, über den wir Menschen in diesem Leben verfügen, hinaus, warum bei der allgemeinen Gnade Gottes und bei dem gleichen gänzlichen Verderben der Menschen nicht die ganze Menschenwelt, sondern nur ein Teil derselben selig wird. Der Versuch, dies Geheimnis zu erklären, hat sowohl den Calvinismus (die Leugnung der universalis gratia) als auch den Synergis-

1712) II, 21 ff. 582 ff. 594 ff. III, 118 f.

mus (die Leugnung der sola gratia) in die Welt gesetzt. Sehr richtig sagt Thomasius: „Sie [die reformierte Lehre] löst das Problem, vor dem wir stehen, so, daß sie die eine Seite [die allgemeine Gnade] wegschneidet." [1713] Der Synergismus schneidet in demselben Interesse die andere Seite, die sola gratia, weg. Daß auch den Synergisten die Lösung des angegebenen Geheimnisses am Herzen liegt, offenbaren sie nach dem Vorgange Melanchthons durch die ganze Art und Weise ihres Argumentierens. Kern und Stern ihrer vielgestaltigen Argumente bleibt immer dies eine: Es muß notwendig (necesse est, Melanchthon) unter den Menschen ein Unterschied hinsichtlich ihres Verhaltens und ihrer Schuld vor Gott angenommen werden. Wäre auf seiten der Menschen kein Unterschied vor Gott, sondern die gleiche Schuld und das gleich üble Verhalten, dann könnten wir nicht die Tatsache erklären, warum nicht alle Menschen glauben und selig werden, oder, was dasselbe ist, warum die einen glauben und selig werden und die andern nicht. Das ist allerdings so. Wir können diese Tatsache nicht erklären. Wir können angesichts der in der Schrift geoffenbarten Tatsachen, daß die Gnade Gottes allgemein ist und die Menschen in dem gleichen gänzlichen Verderben liegen, die Frage nicht beantworten: Cur non omnes? oder: Cur alii, alii non? oder: Cur alii prae aliis? Aber diese Stellung, mit der Hand auf den Mund, weist uns die Schrift an. Die Schrift redet Röm. 11, 35 von „unbegreiflichen Gerichten und unerforschlichen Wegen" Gottes in bezug auf die Führung der einzelnen Menschen und Völker und begründet die Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit dieser Gerichte und Wege damit, daß kein Mensch Gott etwas zuvorgegeben habe, das ihm wieder vergolten werde. Daß an diesem Punkt ein Geheimnis vorliege, dessen Lösung wir erst im ewigen Leben zu erwarten haben, ist die Lehre Luthers.[1714] Dasselbe Geheimnis lehrt die Konkordienformel, indem sie die gleiche Schuld und das gleich üble Verhalten auf seiten der Seligwerdenden festhält und die Weisung gibt, nicht über diese Grenzen der menschlichen Erkenntnis in diesem Leben hinauszugehen: Wer selig wird, wird allein durch Gottes Gnade selig; wer verloren geht, geht lediglich durch eigene Schuld verloren.[1715] Dies Geheimnis lehren auch die luthe-

1713) Dogmatik² III, 464. 1714) Siehe das Zitat II, 52, Note 141.

1715) 717, 61. 62. Frank irrt sich also, wenn er (Theol. der F. C. I, 124) meint, daß die Konkordienformel „es darauf ankommen ließ, ob die wissenschaftliche Ausgleichung möglich sei oder nicht".

rischen Theologen des 16. Jahrhunderts vor dem Aufkommen der Intuitu-fidei-Theorie.[1716] Dies Geheimnis lehrten auch die Missourisynode und die ganze Synodalkonferenz in dem Streit über die Lehren von der Bekehrung und Gnadenwahl, und damit haben sie einerseits die universalis gratia gegen den Calvinismus festgehalten, andererseits die Leugnung der sola gratia abgewiesen, die in der gegnerischen Behauptung vorlag, daß die Bekehrung und Seligkeit und daher auch die ewige Erwählung nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von dem verschiedenen Verhalten und der geringeren Schuld des Menschen abhänge.[1717]

Mit Recht ist daher gesagt worden, daß an der Lehre von der Gnadenwahl das theologische Schlußexamen gemacht werde. Die schriftgemäße Lehre von der Gnadenwahl fegt die letzten Reste des Pelagianismus und des Rationalismus aus. Viele rühmen bona fide die sola gratia als das Herz der christlichen Lehre. Sobald sie aber an die Frage herantreten, ob die Menschen, welche selig werden, im Vergleich mit denen, die verloren gehen, vor Gott in gleicher Schuld sind und sich gleich übel verhalten, da meinen sie, auf seiten der Seligwerdenden ein Wohlverhalten und eine geringere Schuld annehmen und so die sola gratia leugnen zu müssen. Ferner: Viele rühmen bona fide die Schrift als die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre. Sobald ihnen aber zugemutet wird, daß sie beide Wahrheiten, die universalis gratia und die sola gratia, ohne rationelle Vermittlung, lediglich auf Grund der Schrift festhalten sollen, da lassen auch solche, die sich in das lutherische Lager rechnen, das Schriftprinzip fahren und rationalisieren sich mit dem späteren Melanchthon in das synergistische Lager hinein. Göschel bemerkt zum 11. Artikel der Konkordienformel: „An diesem Artikel wird es wirklich immer deutlicher, wie die Konkordienformel gegen allen Rationalismus, auch den feinsten, den Rationalismus der Gläubigen, ohne Ansehen der Person kräftig zu Felde zieht. Eben dadurch hat sie sich von vielen Widerspruch zugezogen bis zu dieser Stunde; sie ist dem Rationalismus aller Stufen entgegen, und darum ist auch ihr aller Rationalismus abgeneigt, auch der Rationalismus, der sich selbst nicht dafürhält.“ [1718]

1716) Die Zitate II. 585, Note 1367. 1717) Vgl. II, 590, Note 1372.
1718) Die Konkordienformel usw., S. 144 f. Vgl. F. P., Die Grunddifferenz, S. 12 ff. Zur Einigung², S. 29 ff.

Die letzten Dinge.

(De Eschatologia.)

Unter diesem Abschnitt kommt zur Darstellung: 1. der zeitliche Tod, 2. der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung, 3. die Wiederkunft Christi, 4. die Auferstehung der Toten, 5. das Endgericht, 6. das Ende der Welt, 7. die ewige Verdammnis, 8. die ewige Seligkeit.

1. Der zeitliche Tod.

(De morte temporali.)

Das Wesen des Todes. Das Wesen des zeitlichen oder leiblichen Todes[1719] besteht nach der Schrift nicht in der Vernichtung des Menschen, sondern in der Trennung der Seele vom Leibe.[1720] Der Tod des reichen Mannes, dessen Feld wohl getragen hatte, wird mit den Worten beschrieben: „Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern", *τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ* (Luk. 12, 20). Ebenso heißt es vom Tode Christi, weil es ein wahrer Tod war: *ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα* und: *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*.[1721] Quenstedt: Forma mortis est animae a corpore solutio et separatio *τοπική* seu localis.[1722]

Die Ursache des Todes. Die Ursache des Todes ist nicht etwa in einer ursprünglichen Beschaffenheit der menschlichen Natur zu suchen, wie nicht nur von Heiden,[1723] sondern auch innerhalb der äußeren Christenheit behauptet worden ist.[1724] Die Schrift Alten

1719) Die Ordnung: geistlicher, leiblicher, ewiger Tod wurde bei der Lehre von der Sünde behandelt.

1720) Gerhard, L. de morte, § 54: Nec anima, nec corpus hominis in morte in nihilum redigitur. Non anima, quia illa a corpore discedens immortalis subsistit (Matth. 10, 28). Non corpus, quia somno consopitum in pulvere terrae quiescit resuscitationem in extremo die exspectans (Ioh. 5, 28).

1721) Matth. 27, 50; Joh. 19, 30.

1722) II, 1701. Zu *localis* setzt Quenstedt erklärend hinzu: quia anima revera a corpore discedit et non amplius in eo manet, illud relinquit et quoad praesentiam et quoad informationem.

1723) Seneca: Morieris, ista hominis *natura*, non poena est. Bei Gerhard, L. de morte, § 27. Die ausführliche Antithesis § 38.

1724) Die Pelagianer, die alten und neuen Unitarier, Catech. Racov. s. 2, c. 1, qu. 2—6. So auch neuere Theologen: Nitzsch-Stephan, Ev. Dogm., S. 358; Kirn, Ev. Dogm., S. 92. Vgl. die ausführliche Antithesis bei Gerhard, l. c., § 39.

und Neuen Testaments kennt keine andere Todesursache als die Sünde des Menschen. Wenn es 1 Mos. 2, 17 in der Warnung Gottes heißt: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben“, und nach dem Sündenfall 1 Mos. 3, 17 ff.: „Dieweil du gehorchet hast der Stimme deines Weibes . . ., sollst du zu Erde werden“, so kommt damit zur Aussage, daß das Sterben nicht durch die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen gesetzt war, sondern erst infolge der Übertretung des göttlichen Gebots in die Welt kam. Ebenso heißt es im Neuen Testament, Röm. 5, 12, von der Ursache des Todes: „Der Tod durch die Sünde“, *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, und Röm. 6, 23: „Der Tod ist der Sünde Sold“, *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*. Die Deutung, daß der Tod schon vor der Sünde da war, aber nach der Sünde zu einer besonderen Spezies des Todes, zu einem Tode des Gerichts, wurde,[1725] ist eine Eintragung in den Text. Die Schrift kennt nur den Tod, der ein Gericht über die Sünde ist. Alle andern Todesursachen, die die Schrift noch nennt, sind Ursachen nur wegen und infolge der Sünde. So ist Gott die Ursache des Todes, insofern er als der gerechte Richter nach seiner Strafgerechtigkeit (iustitia vindicativa) über den Sünder den Tod als Strafübel (malum poenae) verhängt, Ps. 90, 7. 8: „Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen; . . . denn unsere Missetat stellst du vor dich.“ Der Teufel ist eine Todesursache — er heißt Joh. 8, 44 *ἀνθρωποκτόνος*, Menschentöter —, insofern er die Menschen zur Sünde verführte. Auch Adam, als der erste Mensch, wird ausdrücklich die Ursache des Todes genannt, Röm. 5, 15: „An eines Sünde sind die Vielen gestorben“, *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*. Aber an Adams Sünde sind „die Vielen“ deshalb gestorben, weil Adams Sünde auf die Vielen durch Zurechnung und daher auch durch Fortpflanzung übergegangen ist. Auch wenn Krankheiten, Alter, Feuer, Wasser, Schwert usw. als Todesursache genannt werden, so sind dies doch nur Mittelursachen, denen als letzte und eigentliche Ursache die eine Tatsache zugrunde liegt, daß die Sünde in die Welt gekommen ist und alle Menschen Sünder geworden sind. Daß die Menschen nach siebzig oder achtzig Jahren sterben, durch Unglücksfälle, durch das Schwert usw. umkommen, führt die Schrift ausdrücklich auf die Sünde zurück. Daß nicht die Zahl der Jahre an sich die Ursache des Todes ist, geht auch aus Ps. 90 hervor, wo nicht bloß die Todesfälle, die wir plötzliche nennen,

---

1725) So Kirn, Dogm., S. 92 f. Nitzsch-Stephan, Dogm., S. 357 f.

sondern auch die nach siebzig oder achtzig Jahren eintretenden auf den Zorn Gottes über die Sünde zurückgeführt werden. Und wenn Christus anläßlich des Todes sowohl derer, auf die der Turm zu Siloah fiel, als auch derer, die durch Pilatus' Schwert umkamen, sagt: „Wo ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch also umkommen" (Luk. 13, 1—5), so erklärt er damit den Tod durch Schwert und Unglücksfälle, der nur einige trifft, als eine Folge des Zornes Gottes über die Sünde aller Menschen. — Die Ansicht, daß der Tod auch ohne die Sünde eingetreten wäre, hat man vornehmlich damit zu stützen gesucht, daß der menschliche Leib wegen seiner materiellen Beschaffenheit der Auflösung notwendig verfallen müsse, oder daß so heterogene Elemente wie die immaterielle Seele und der materielle Leib sich unmöglich auf die Länge der Zeit miteinander vertragen könnten. So namentlich heidnische Philosophen.[1726] Aber es heißt auch bei Nitzsch-Stephan:[1727] „Ein Körper, der aus denselben Bestandteilen zusammengesetzt ist wie die übrige Natur, kann sich schwerlich dem gemeinschaftlichen Gesetze der Wiederauflösung in seine Teile entziehen." Man kann nicht sagen, daß dies Argument sich in die Klasse der vernünftigen Argumente einreihen läßt. Wer einen allmächtigen Gott zugibt, muß auch zugeben, daß dieser allmächtige Gott unschwer materielle Teile vor der Wiederauflösung bewahren kann. Wenn hinzugefügt wird: „Nach unzweifelhaften Ergebnissen der physiologischen Wissenschaft würde auch ganz abgesehen von der Sünde der Leib des ersten Menschen sich schließlich in seine Teile wieder aufgelöst haben", so ist das unwissenschaftliche Rhetorik. Es werden a. a. O. auch keine Belege für die „unzweifelhaften Ergebnisse der physiologischen Wissenschaft" beigebracht. Von allen, welche den Tod, anstatt auf die Sündenschuld, auf die ursprüngliche Beschaffenheit der Menschen zurückführen, ist zu urteilen, daß sie erstlich den Tod des Menschen — dieses immerhin wichtige Faktum — nicht verstehen. Den Tod gerade als Sündenstrafe zu erkennen, gehört nach der Schrift zu der Klugheit, die allen Menschen nötig ist.[1728] Zum andern verstehen sie auch den Tod Christi — ebenfalls ein wichtiges Faktum — nicht, weil Christi Tod ein Versöhnungs-

1726) Weitere Darlegung bei Gerhard, L. de morte, § 38.

1727) Ev. Dogmatik, S. 358.

1728) Wenn es Ps. 90, 12 heißt: „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden", so ist da nicht die Tatsache des Todes an sich, sondern die Tatsache des Todes als Folge der Sünde der Menschen gemeint, wie V. 7—11 ausdrücklich gesagt ist: „Unsere Missetat stellest du vor dich" usw.

2. Der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung.

Die Zahl der Schriftstellen, welche vom Zustand der Seelen vor dem Jüngsten Tage handeln, ist verhältnismäßig gering. Die Schrift richtet, wenn sie von den letzten Dingen redet, die Blicke vornehmlich auf den Jüngsten Tag, und was darauf folgt. Von den Korinthern, nachdem sie gläubig geworden waren, sagt Paulus, daß sie nur auf die Offenbarung unsers HErrn JEsu Christi, also auf den Jüngsten Tag, warten (1 Kor. 1, 7), und mit den Philippern bekennt er im Namen aller Christen: „Wir warten des Heilandes JEsu Christi, des HErrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird.“[1736] Ebenso tritt in bezug auf die Ungläubigen der Jüngste Tag, und was darauf folgt, in den Vordergrund. Es heißt von den Ungläubigen: „Welche werden Pein leiden, das ewige Verderben (*δίκην τίσουσιν, ὄλεθρον αἰώνιον*) von dem Angesichte des HErrn und von seiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird.“[1737] Doch gibt es einige klare Schriftstellen, die über den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung Aufschluß geben.

Von den Seelen der Ungläubigen (*ἀπειθήσαντες*) heißt es, daß sie *ἐν φυλακῇ*, im Gefängnis, also an einem Strafort, behalten werden.[1738] Von den Seelen der Gläubigen heißt es nicht nur im allgemeinen, daß sie in Gottes Hand sind,[1739] sondern auch im besonderen, daß sie bei Christo und im Paradiese weilen.[1740] Das „Bei-Christo-Sein“ der abgeschiedenen gläubigen Seelen bezeichnet im Vergleich zu der Gemeinschaft, die die Christen hier auf Erden mit Christo haben, sicherlich ein plus, weil Paulus hinzusetzt: „welches auch viel besser wäre“ (*πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον*), nämlich als seine Gemeinschaft mit Christo hier auf Erden. Vollends

---

1328 ff.: „Die Schrift heißt den Tod nicht den Tod, sondern einen Schlaf“ usw.; VIII. 1230: „Wir müssen hinfort eine neue Rede und Sprache lernen, vom Tod und Grabe zu reden. ... Das ist nicht eine menschliche, irdische Sprache, sondern eine göttliche, himmlische Sprache. Denn solches findet man in keinen Büchern aller Gelehrten und Weisen auf Erden. ... Aber unter den Christen soll dies eine kenntliche, gemeine und gänge Sprache sein.“ „Wir müssen die Zunge schaben lernen.“ Quenstedt über „mortis dulcia nomina“, II, 1699. Noch ausführlicher Gerhard, De morte, § 17 sqq.

1736) Phil. 3, 20. 21; Kol. 3, 4; 1 Theff. 4, 13 ff.; 2 Tim. 4, 7—9; Tit. 2, 13.

1737) 2 Theff. 1, 9. 10.

1738) 1 Petr. 3, 19. 20. Meinungen der Heiden über den Zustand der abgeschiedenen Seelen bei Gerhard, L. de morte, § 163.

1739) Apost. 7, 58; Luk. 23, 46.

1740) Phil. 1, 23; Luk. 23, 43. Über die letztere Stelle Luther I, 1763.

sten kein Tod mehr sei, weil das, was eigentlich den Tod zum Tode macht, bei ihnen nicht mehr vorhanden ist. Was den Tod zum Tode macht, ist der sensus irae divinae, wie die Apologie sagt.[1732] Durch den Glauben an Christum ist bei ihnen an die Stelle der Empfindung des göttlichen Zorns das Bewußtsein um Gottes Gnade getreten, so daß sie im Sterben ihre Seele in Gottes Hand befehlen.[1733] Sodann macht den Tod zum Tode der Umstand, daß auf ihn, wenn nichts dazwischentritt, der zweite Tod (*ὁ θάνατος ὁ δεύτερος*, Offenb. 20, 14), das ewige Verderben, folgt. An die Stelle dieser Folge aber ist bei den Christen die entgegengesetzte Folge getreten. Sie gehen gerade durch den Tod in das Leben. Christus sagt von jedem Gläubigen, daß er das ewige Leben hat (*ἔχει*), nicht in das Gericht kommt, sondern vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist (*μεταβέβηκεν*).[1734] Inwiefern dies auch schon auf den Zustand zwischen Tod und Auferstehung Anwendung findet, ist unter dem folgenden Abschnitt darzulegen. Wir finden daher, daß die Schrift in bezug auf den Tod der Gläubigen voll ist von epitheta ornantia, das ist, von „Schönheitsprädikaten", die sowohl die alten Kirchenlehrer als auch Luther und unsere Dogmatiker zusammengestellt haben. Jeder Christ, insonderheit jeder Lehrer der Kirche sollte sie wohl inne- und gegenwärtig haben.[1735]

1732) M. 196, 56: Dicit Paulus 1 Cor. 15, 56: „Aculeus mortis peccatum est, potentia vero peccati lex." Illa potentia peccati, ille sensus irae vere est poena, donec adest; *mors sine illo sensu irae proprie non est poena.*

1733) Beispiele: Apost. 7, 58; Luk. 2, 29. Luther (I, 1512): „Der natürliche Tod, welcher nichts anderes ist, denn daß sich die Seele vom Leibe scheidet, ist ein einfacher Tod. Wo man aber den Tod, das ist, Schrecken und Angst des Todes, fühlt, da ist der rechte und wahrhaftige Tod. Wo der Schrecken nicht ist, da ist der Tod kein Tod, sondern ein Schlaf, wie Christus Joh. 8, 51 sagt: ‚Wer an mich glaubt, der wird den Tod nicht sehen.' Denn wo der Schrecken hinweg ist, da ist auch der Tod der Seele hinweg."

1734) Joh. 5, 24. Das Perfektum *μεταβέβηκεν* bezeichnet die vollendete, dem Glauben gewisse Tatsache. Dasselbe Perfektum findet sich in der christlichen Glaubensaussage 1 Joh. 3, 14: *Ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.* Luther (I, 1514): „Wenn du dem Gesetz zuhören wirst, so wird es dir also sagen, wie das alte und christliche Lied lautet, so man in der Kirche singt: ‚Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen.' Aber das ist allein ein Gesetzeslied; das Evangelium aber und der Glaube kehren dies Lied um und singen also: ‚Mitten im Tod sind wir im Leben.' Wir loben dich, lieber HErrgott, der du unser Erlöser bist, hast uns vom Tode auferweckt und uns selig gemacht."

1735) Luther schreibt: „Die Schrift hat eine sehr feine Weise, vom Tod und gestorbenen Leuten zu reden", worauf er die „sehr feine Weise" herausstellt, XIII.

2. Der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung.

Die Zahl der Schriftstellen, welche vom Zustand der Seelen vor dem Jüngsten Tage handeln, ist verhältnismäßig gering. Die Schrift richtet, wenn sie von den letzten Dingen redet, die Blicke vornehmlich auf den Jüngsten Tag, und was darauf folgt. Von den Korinthern, nachdem sie gläubig geworden waren, sagt Paulus, daß sie nur auf die Offenbarung unsers HErrn JEsu Christi, also auf den Jüngsten Tag, warten (1 Kor. 1, 7), und mit den Philippern bekennt er im Namen aller Christen: „Wir warten des Heilandes JEsu Christi, des HErrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird.“[1736] Ebenso tritt in bezug auf die Ungläubigen der Jüngste Tag, und was darauf folgt, in den Vordergrund. Es heißt von den Ungläubigen: „Welche werden Pein leiden, das ewige Verderben (*δίκην τίσουσιν, ὄλεθρον αἰώνιον*) von dem Angesichte des HErrn und von seiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird.“[1737] Doch gibt es einige klare Schriftstellen, die über den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung Aufschluß geben.

Von den Seelen der Ungläubigen (*ἀπειθήσαντες*) heißt es, daß sie *ἐν φυλακῇ*, im Gefängnis, also an einem Strafort, behalten werden.[1738] Von den Seelen der Gläubigen heißt es nicht nur im allgemeinen, daß sie in Gottes Hand sind,[1739] sondern auch im besonderen, daß sie bei Christo und im Paradiese weilen.[1740] Das „Bei-Christo-Sein“ der abgeschiedenen gläubigen Seelen bezeichnet im Vergleich zu der Gemeinschaft, die die Christen hier auf Erden mit Christo haben, sicherlich ein plus, weil Paulus hinzusetzt: „welches auch viel besser wäre“ (*πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον*), nämlich als seine Gemeinschaft mit Christo hier auf Erden. Vollends

---

1328 ff.: „Die Schrift heißt den Tod nicht den Tod, sondern einen Schlaf“ usw.; VIII, 1230: „Wir müssen hinfort eine neue Rede und Sprache lernen, vom Tod und Grabe zu reden. . . . Das ist nicht eine menschliche, irdische Sprache, sondern eine göttliche, himmlische Sprache. Denn solches findet man in keinen Büchern aller Gelehrten und Weisen auf Erden. . . . Aber unter den Christen soll dies eine kenntliche, gemeine und gänge Sprache sein.“ „Wir müssen die Zunge schaben lernen.“ Quenstedt über „mortis dulcia nomina“, II, 1699. Noch ausführlicher Gerhard, De morte, § 17 sqq.

1736) Phil. 3, 20. 21; Kol. 3, 4; 1 Theſſ. 4, 13 ff.; 2 Tim. 4, 7—9; Tit. 2, 13.

1737) 2 Theſſ. 1, 9. 10.

1738) 1 Petr. 3, 19. 20. Meinungen der Heiden über den Zustand der abgeschiedenen Seelen bei Gerhard, L. de morte, § 163.

1739) Apost. 7, 58; Luk. 23, 46.

1740) Phil. 1, 23; Luk. 23, 43. Über die letztere Stelle Luther I, 1763.

bringt das Sein „im Paradiese", das Christus der Seele des gläubigen Schächers zusagt, einen glückseligen Zustand zum Ausdruck.[1741] Hieraus geht sicher so viel hervor, daß die abgeschiedenen Seelen der Gläubigen in einem Zustande des seligen Genießens Gottes sich befinden, wenn wir auch über das Wie nichts Näheres wissen. Schlüsse aus dem Wesen der menschlichen Seele, die nicht untätig sein könne,[1742] sind ungewiß und darum in der Theologie nicht zu urgieren. Ein Seelenschlaf, der ein beseligendes Genießen Gottes ausschließt,[1743] ist auf Grund von Phil. 1, 23 und Luk. 23, 43 entschieden abzuweisen. Ein Seelenschlaf, der ein Genießen Gottes einschließt (so Luther), ist nicht als irrige Lehre zu bezeichnen.[1744] Das römische Fegfeuer (purgatorium), in das Rom die Seelen der Gläubigen versetzt, um noch rückständige zeitliche Strafen abzubüßen, ist eine pure Erdichtung, weil nach der Schrift die Gläubigen durch den Glauben an Christum nicht das Fegfeuer, sondern das Leben haben.[1745] Und das gilt nicht nur von der Seele eines Paulus und Stephanus,[1746] sondern auch von der Seele des gläubigen Schächers.[1747] Auch neuere protestantische Theologen lehren

---

1741) Irrige Meinungen über das Paradies der gläubigen Seelen bei Kirchenvätern, die es als paradisus terrestris faßten, Gerhard, l. c., 163 sq. Luther zu Luk. 23, 43: „Daselbst ist Himmel und Paradies ein Ding."

1742) So z. B. Baier II, 232, nota b.

1743) So irrig viele Kirchenväter, bei Quenstedt II, 1745 sqq. Sehr sonderbar Hofmann, Schriftbeweis 2 II, 480: „Wer im Glauben stirbt, dessen Seele ist in einem Zustande, welcher dem Todeszustande seines verwesenden, aber der Auferstehung entgegenwartenden Leibes entspricht."

1744) Luther I, 1758 ff.; II, 215 ff. Die ausführliche dogmengeschichtliche Darstellung bei Gerhard, De morte, § 293 sqq. Luther redet in bezug auf den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung zurückhaltender als Gerhard und die späteren Theologen, die manches auf den Zustand zwischen Tod und Auferstehung übertragen, was sich mit Gewißheit nur von dem Zustand nach der Auferstehung aussagen läßt. Luther (II, 216): „Es ist die göttliche Wahrheit, daß Abraham [nach dem Tode] mit Gott lebt, ihm dient und auch mit ihm regiert. Was aber das für ein Leben sei, ob er schlafe oder wache, das ist eine andere Frage. Wie die Seele ruhe, sollen wir nicht wissen; es ist aber gewiß, daß sie lebt."

1745) Joh. 5, 24; 3, 18. 36. Luther (I, 1762): „Sonderlich sind das eitel Lügen mit dem Fegfeuer; denn dasselbe ist auf eitel gottlos Wesen und Unglauben gegründet. Denn sie verleugnen die Lehre, daß der Glaube selig mache, und setzen die Genugtuung für die Sünde als die Ursache der Seligkeit."

1746) Phil. 1, 23; Apost. 7, 58.

1747) Luk. 23, 43. Luther über das papistische Fegfeuer II, 2067 f. Schmalk. Art., 303, 12—15; 316, 26. 27. Gerhard behandelt das Fegfeuer in mehr als hundert Paragraphen, De morte, § 181—292.

eine Art Purgatorium für die abgeschiedenen gläubigen Seelen. Kahnis z. B. meint:[1748] „In der Idee des Fegfeuers liegt unzweifelhaft eine Wahrheit, nämlich, daß für viele Christen noch eine Säuberung nötig ist. Groß ist die Zahl der Christen, von denen man nicht sagen kann, daß Christus ihr Leben ist. Aber sie haben doch einen Zug zu ihm und bekennen das, was sie von ihm erkannt haben, in einer Lauterkeit, Selbstlosigkeit, Treue des Wandels, welche viele Christen, die stärker in Worten als in Werken sind, nur beschämen kann. Soll für sie keine Hoffnung sein? Nicht klein ist endlich die Zahl von Christen, die, soweit Menschen urteilen, im wahren Glauben stehen, aber deren Glaube noch stark versetzt ist mit den Schlacken des alten Menschen, so daß man urteilen möchte, daß sie so, wie sie jetzt sind, nicht in das Paradies kommen können, wenn das Paradies Paradies bleiben soll. Man sage nicht, daß mit dem Leibe auch viel vom alten Menschen abfallen werde. . . . Die Eigentümlichkeit eines Menschen läßt sich nicht mit einem Zauberschlag beseitigen. Wie soll einem Christen, dem es an Liebe fehlte, durch den Tod auf einmal ein Strom von Liebe werden? Und so müssen wir wohl annehmen, daß in jener Welt noch für Läuterung und Entwicklung Raum ist." Aus Kahnis' Worten geht hervor, daß er von der römischen Werklehre aus für ein Purgatorium eintritt. Ihm ist die christliche Zentralwahrheit abhanden gekommen, daß Christus durch seine satisfactio vicaria für alle Menschen die Vergebung der Sünden und die Seligkeit vollkommen erworben hat, und daß der Mensch in demselben Augenblick, in welchem er durch Wirkung des Heiligen Geistes an Christum als seinen Heiland glaubt, die Vergebung der Sünden und die Seligkeit hat (ἔχει, Joh. 3, 36; 5, 24). Kahnis ist daher auch die rechte Verbindung und die rechte Trennung von Rechtfertigung und Heiligung abhanden gekommen. Er beschreibt die Christen so, wie sie gar nicht sind. Allen Christen, auch den schwächsten, ist Christus ihr Leben. Alle bekennen auch Christum und wandeln im neuen Leben nach dem neuen Menschen, oder insofern sie an Christum gläubig sind. Allerdings ist ihr Glaube noch stark mit Schlacken des alten Menschen versetzt. Aber dafür haben sie nach der christlichen Lehre reichlich und täglich Vergebung der Sünden, solange sie im Glauben bleiben (1 Joh. 2, 2). Wollte man sie wegen dieser Schlacken in ein Purgatorium nach diesem Leben verweisen, so müßten wir dies in bezug auf alle Christen, den Apostel

---

1748) Dogmatik² II, 498.

Paulus eingeschlossen, tun. Paulus bekennt einerseits: „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben" (Gal. 2, 20); andererseits beklagt er die ihm noch anhangenden Schlacken des alten Menschen mit den Worten: „O ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" (Röm. 7, 23. 24.) — Auf die in diesem Zusammenhang erhobene Frage, ob die Beschaffenheit eines Menschen wie „mit einem Zauberschlag" beseitigt werden könne, ist ein Doppeltes zu sagen: 1. Der Mensch wird in demselben Augenblick, in welchem durch Wirkung des Heiligen Geistes der Glaube in ihm entsteht, wiedergeboren und der Herrschaft der Sünde entnommen (Röm. 6, 2. 14). Der Glaube ist eben nicht ein Werk menschlicher Erwägung, Selbstentscheidung, Mitwirkung usw., sondern ein schöpferisches Werk Gottes, wie Gott bei der Schöpfung das Licht aus der Finsternis hervorleuchten ließ (2 Kor. 4, 6). 2. Allerdings haben Luther und die alten lutherischen Lehrer recht, wenn sie lehren, daß mit dem Tode die Seele des Gläubigen von den letzten Schlacken des ihr noch anhängenden erbsündlichen Verderbens gereinigt wird.[1749] Der Schriftbeweis hierfür liegt in dem Ausdruck „im Paradies". Das Paradies ist der Aufenthaltsort des sündlosen Menschen. Wenn nun von der gläubigen Seele nach ihrer Trennung vom Leibe gesagt ist, daß sie im Paradiese weilt, so ist damit ihre Sündlosigkeit ausgesprochen. Auch das „Bei-Christo-Sein", Phil. 1, 23, ist eine solche Steigerung der Gemeinschaft mit Christo, daß dadurch die Seele völlig entsündigt ist. Luther nennt deshalb das Sterben das letzte Purgatorium der Seele. — Man hat auch an einen Zwischenleib für die abgeschiedenen Seelen gedacht. Kahnis berichtet: „Theologen (Schleiermacher) und Philosophen (Fichte, Weiße, Göschel) erheben sich zu der Überzeugung, daß ohne eine leibliche Grundlage das Fortleben der Seele nicht denkbar sei."[1750] Auch Kahnis gefällt dieser Gedanke. Ebenso Macpherson, welcher meint: "It may fairly be assumed that during the period that elapses between the death of an individual and the coming of Christ, which brings with it the general resurrection, he wears a body suitable to his condition during that period, which in the resurrection to judgment is changed for that spiritual body which he will wear throughout eternity." Er fügt hinzu: "Schleier-

1749) Luther X, 2119 ff. Gerhard, L. de morte, § 55. Philippi VI, 7.
1750) Dogmatik² II, 522.

macher, in particular, has dwelt upon the impossibility of our conceiving or imagining a human spirit unassociated with a body."[1751]) Aber die Schrift weiß nichts von diesem Zwischenleib. Daß Schleiermacher sich einen menschlichen Geist nicht ohne einen Leib denken konnte, ist kein Grund, ihn anzunehmen. Schleiermacher hätte sich die Sorge um die Existenz einer leiblosen Seele sparen können, wenn er festgehalten hätte, daß es einen persönlichen und allmächtigen Gott gibt, der wohl imstande ist, eine Seele ohne ihren Leib in Existenz zu erhalten.[1752])

In bezug auf die abgeschiedenen Seelen steht noch fest: 1. Sie kehren nicht auf diese Erde zurück. Dies lehrt Christus als stehende Regel und göttliche Ordnung Luk. 16, 27—31. Moses und Elias, die auf dem Berge der Verklärung erschienen und mit Christo redeten (Matth. 17, 3), sind den Auferstandenen zuzuzählen.[1753]) 2. Wir sind nach der Schrift nicht berechtigt, den abgeschiedenen Seelen ein Wissen um die einzelnen Dinge und Vorgänge auf Erden zuzuschreiben.[1754]) Die Anrufung der verstorbenen Heiligen um ihre Fürbitte und Hilfe, die Rom vorschreibt,[1755]) ist nicht nur Götzendienst, sondern auch eine Torheit.[1756]) 3. Die Schrift gibt uns keinen Anhalt für die Lehre, daß für die abgeschiedenen Seelen noch eine Bekehrungsmöglichkeit vorhanden sei. Die dafür angeführten Gründe liegen auf dem Gebiet der menschlichen Gedanken. Daß 1 Petr. 3, 18. 19 nach dem Kontext nicht von einer Predigt des Evangeliums, sondern von einer Gerichtsverkündigung die Rede sei, wurde bereits dargelegt.[1757])

1751) *Christian Dogmatics;* Edinburgh 1898, S. 453.

1752) Thomasius lehnt den „Zwischenleib" ab (Dogmatik III, 2, 445). Aber für die von ihm u. a. angenommene Umkleidung der Seele mit der verklärten Leiblichkeit Christi fehlt der Schriftgrund ebenfalls. Sie ist die Folge des Menschengedankens von einer physischen Wirksamkeit der Sakramente.

1753) Wer annimmt, daß 1 Sam. 28 eine von Gott selbst gemachte Ausnahme sich finde, also nicht ein Teufelsgespenst, sondern die Seele Samuels erschienen sei, muß dabei lehren, daß durch jene Ausnahme die von Christo so klar ausgesprochene Regel nicht aufgehoben werde und daher der alte und moderne Spiritismus zu dem Teufelsdienst und Betrug gehöre, den Gott an den Kanaanitern mit Ausrottung strafte, 5 Mos. 18, 11. 12.

1754) Jes. 63, 16: „Abraham weiß von uns nicht, und Israel kennet uns nicht."

1755) Trident., Sess. 25; Smets, p. 165 sq.: bonum atque utile esse, suppliciter eos [sanctos] invocare.

1756) Von der Anrufung der Heiligen, Apol. 223, 1 ff.

1757) II, 374 ff.

3. Die Wiederkunft Christi.

Die Schrift lehrt, daß Christus allen Menschen sichtbar,[1758] und zwar allen Menschen zugleich sichtbar,[1759] in göttlicher Herrlichkeit und umgeben von dem himmlischen Hofstaat der Engel[1760] zum allgemeinen Weltgericht[1761] und zur Einführung seiner Kirche in die ewige Herrlichkeit[1762] wiederkommen wird. Luther: „Er wird dann nicht liegen in der Krippe noch reiten auf einem Esel, wie er in der ersten Zukunft getan hat, sondern hervorbrechen aus den Wolken mit großer Kraft und Herrlichkeit."[1763] Diese Wiederkunft Christi ist als gewisse Tatsache sowohl gegen die direkte Leugnung derselben seitens der Spötter, welche sagen: „Wo ist die Verheißung seiner Zukunft?"[1764] als auch gegen die Vergeßlichkeit der

---

1758) Wie Christus sichtbar, *βλεπόντων αὐτῶν*, gen Himmel fuhr, so wird er nach ausdrücklicher Erklärung der Schrift in sichtbarer Weise wiederkommen, *ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν*. (Apost. 1, 9. 11.)

1759) Daß nicht an eine sukzessive Rundreise in der Welt oder am Himmel zu denken ist, ist nicht nur Matth. 24, 27. 30 und Luk. 17, 24 gesagt („Gleichwie der Blitz ausgehet vom Aufgang und scheinet bis zum Niedergang"), sondern auch enthalten in der Tatsache, daß Christus allen Erdenbewohnern erscheinen wird „wie ein Dieb in der Nacht", „zu einer Stunde, da ihr nicht meinet", 1 Thess. 5, 2; Matth. 24, 44, so daß z. B. Europa von Christi Kommen Amerika auch nicht telegraphisch Nachricht geben kann.

1760) Matth. 25, 31: Des Menschen Sohn wird kommen *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*. Ebenso Matth. 16, 27. Die Geschäfte der Engel stellt Baier (II, 260) aus der Schrift so zusammen: Angelorum munus erit, non solum Christum comitari et sono ingenti excitato manifestare eius adventum (1. ad Thess. 4, 16), verum etiam homines, cum e morte resuscitatos, tum vivos deprehensos, ex omnibus mundi partibus congregare (Matth. 24, 31), segregare deinde pios ab impiis (Matth. 13, 49), denique damnatos ad infernum detrudere (Matth. 13, 42).

1761) Matth. 25, 31: „Alle Völker werden vor ihm versammelt werden, und er wird sie voneinander scheiden."

1762) Hebr. 9, 26. 27: „Am Ende der Welt [zur Zeit des Neuen Testaments] ist Christus einmal erschienen, durch sein eigen Opfer die Sünde aufzuheben. ... Zum andernmal (*ἐκ δευτέρου*) wird er ohne Sünde erscheinen denen, die auf ihn warten, zur Seligkeit" (*εἰς σωτηρίαν*, zur Einführung in die ewige Seligkeit).

1763) St. L. IX, 951. Die Stellen, in denen von dem geistlichen Kommen Christi in den Gnadenmitteln die Rede ist (Joh. 14, 21—23), können mit dem sichtbaren Kommen Christi zum Weltgericht nicht verwechselt werden. Vgl. Thomasius, Dogm. III, 2, 462, Anm.

1764) 2 Petr. 3, 3. 4: „In den letzten Tagen werden Spötter (*ἐμπαῖκται*) kommen, die nach ihren eigenen Lüsten wandeln und sagen: Wo ist die Ver-

Christen, die ihrem Fleische nach geneigt sind, die Wiederkunft Christi bei sich in den Hintergrund treten zu lassen,[1765] festzuhalten.

Aber so gewiß Christi sichtbare Wiederkunft ist, so ist doch. Zeit und Stunde derselben, das ist, der Zeitpunkt ihres Eintretens, nach Christi Ausspruch verborgen[1766] und wird daher vergeblich von den Menschen berechnet.[1767] Fleißig aber sollen die Menschen auf die Zeichen der Wiederkunft Christi (*τὰ σημεῖα τῆς παρουσίας*) achten, deren die Schrift eine ganze Reihe offenbart.[1768]

In der Schrift geoffenbarte Zeichen. Mit Recht sagt Luther: „Alle Kreaturen werden . . . diesem Tage mit Zeichen dienen.“[1769] Es sind dies die abnormen Zustände oder Krankheiten a. im Völkerleben (die gegenseitige Befehdung der Völker, Kriege, Seuchen, Teurungen, Feindschaft gegen die christliche Kirche usw.), b. im Reich der Natur (Erdbeben, Wasserfluten, Störungen in den Gestirnen usw.), c. insonderheit in der Kirche (falsche Lehrer, Abfall vom Evangelium, das Auftreten des Antichrists *κατ᾽ ἐξοχήν*, der sich in der Kirche als Gott gebärdet

---

heißung seiner Zukunft? Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt es alles, wie es von Anfang der Kreatur gewesen ist.“ Diese Rede der Spötter beweist zugleich, daß die Parusie Christi allgemeine christliche Lehre war.

1765) Hierher gehören besonders die Kapitel 24 und 25 bei Matthäus und die Parallelen bei Lukas, Kap. 21. Daß diese Hinweise auf die Wiederkunft Christi als Warnungen gerade auch für die Christen gemeint sind, geht aus ihrem Inhalt hervor und wird Mark. 13, 37 noch ausdrücklich hervorgehoben: „Was ich euch aber sage, das sage ich allen: Wachet!“

1766) Matth. 24, 36: „Von dem Tage aber und von der Stunde (*περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας*) weiß niemand, auch die Engel nicht im Himmel, sondern allein mein Vater.“ Über den Zusatz Mark. 13, 32: „auch der Sohn nicht“ (*οὐδὲ ὁ υἱός*) vgl. II, 180 ff.

1767) Daß trotz der ausdrücklichen Erklärung Christi von der Unberechenbarkeit des Tages und der Stunde der Wiederkunft Christi dennoch Männer wie Bengel sich mit dieser Berechnung abgegeben haben, ist ein Beweis dafür, wie tief auch in dem Fleisch der Christen verbotene Neugier eingewurzelt ist. Bengel bestimmte das Jahr 1836 als das Jahr der Parusie. Zu Luthers Zeit berechnete Michael Stiefel den Jüngsten Tag auf den 19. Oktober 1533, um die achte Stunde. Stiefel hielt sich für den siebenten Engel, der mit seiner Offenbarung dem Jüngsten Tage vorangehe (XXII, 1334), und war sehr ungehalten, daß Luther ihm nicht glauben wollte. Luther berichtet: „Es hat mir mein Leben lang kein Widersacher so böse Worte gegeben als er.“ Andere Berechnungen des Jüngsten Tages teilt Semisch mit, RE.[2] III, 201 f. „Fehlgeschlagene Erwartungen reizten nur zu gesteigerter Zuversicht.“

1768) Insonderheit gehören hierher Matth. 24, Luk. 21, 2 Theff. 2.

1769) St. L. XI, 59; I. 255 f.

und unter Christi Namen durch lügenhafte Kräfte, Zeichen und Wunder zum Abfall von Christo verführt). Wie die Störungen und Krankheiten im Leben des einzelnen Menschen (Mikrokosmos) Vorboten des herannahenden Todes sind, so sind die genannten Störungen und Krankheiten im Reich der Natur (Makrokosmos) und in der Kirche die Vorboten des herannahenden großen Gerichts und des Endes der Welt. Luther: „Himmel und Erden krachen als ein alt Haus, das schier einfallen und brechen will, und sich allerdings so stellen, als ahne sie es, daß es bald ein Ende mit der Welt nehmen soll, und der Tag nahe vor der Tür sei.“[1770] Daß sie nicht als solche Vorboten oder Zeichen von den Menschen erkannt und auch oft von den Christen übersehen werden, kommt von dem „erstaunlichen Stumpfsinn“ (mirabilis stupor), der nach dem Sündenfall in unsern Augen, Sinnen und Herzen sich findet.[1771] „Wir leben in einer mehr denn ägyptischen Finsternis.“[1772] Was tatsächlich abnorm und unnatürlich ist, halten wir für ganz in der Ordnung und natürlich. Daß wir aber in all den genannten Dingen einer ganz entsetzlichen Unnatur gegenüberstehen, sollte uns wahrlich, wie Luther erinnert, „in die Augen stechen“. Daß in dem Menschenleben die Interessen widereinander sind und so ein bellum omnium contra omnes sich abspielt, daß ganze Völker sich widereinander erheben und in Kriegen zu Tausenden und Millionen einander töten, ist eine entsetzliche Abnormität, wenn wir bedenken, daß die Menschen zu gegenseitiger Liebe und Dienst geschaffen sind. Dasselbe ist von Seuchen und Teurungen zu sagen, wenn wir uns gegenwärtig halten, daß die Menschen die Erde füllen sollen und die Erde die Bestimmung hat, die Menschen zu ernähren. Eine entsetzliche Unnatur liegt auch darin vor, daß die Menschenwelt der christlichen Kirche Feindschaft entgegenbringt. Gott hat die Menschenwelt durch das Blut seines menschgewordenen Sohnes mit sich versöhnt und läßt das Wort von der geschehenen Versöhnung, das Evangelium, durch seine Kirche in der Welt zur Errettung der Welt verkündigen. Aber anstatt das Wort anzunehmen und die Verkündiger desselben als Wohltäter willkommen zu heißen, ihnen Ehrenpforten zu bauen und Orden zu verleihen, geschieht das, was Christus mit den Worten beschreibt: „Sie werden euch überantworten in Trübsal und werden euch töten, und ihr werdet gehasset werden um meines Namens willen von allen

1770) St. L. VII, 1480 f.

1771) St. L. I, 256. Opp. exeg., Erl. I, 266. 1772) I, 255. 265.

Völkern." [1773]) Daß die Erde erbebt, die Gebilde der Menschenhand zertrümmert und unter den Trümmern den Menschen selbst begräbt; daß Wasserfluten den Menschen und seine Habe verschlingen: das sind wahrlich keine normalen Erscheinungen, und Christus will sie als Zeichen des sicher bevorstehenden Weltendes angesehen haben.[1774]) Ganz besonders aber erklärt Christus das Auftreten falscher Lehrer in der Kirche für ein Zeichen des Weltendes. Der Grund hierfür ist nicht schwer einzusehen. Das Evangelium hat Christus durch seine satisfactio vicaria teuer erworben, auf seinen Befehl wird es in der Welt verkündigt, und es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben. Man sollte nun meinen, daß alle, die christliche Lehrer sein wollen, aufs eifrigste beflissen sein würden, die Botschaft rein und unverfälscht, ohne Abzug und Zusatz, an den Mann zu bringen. Statt dessen aber tritt ein, worauf Christus mit den Worten hinweist: „Es werden viele kommen unter meinem Namen und sagen: Ich bin Christus, und werden viele verführen." [1775]) Sogar die Leugnung der satisfactio vicaria Christi ist in der äußeren Christenheit allgemein. Dies ist eine so abnorme, dem Zweck des Bestehens der Kirche und dem Zweck des Bestehens der Welt widersprechende Erscheinung, daß Christus die Irrlehrer als Zeichen des Gerichts und des Weltendes betrachtet haben will. Aus den Katastrophen, die Christi Erscheinung anzeigen, hebt die Schrift noch Einzelheiten besonders hervor. Christus will solche auffällige Strafgerichte Gottes wie die Sintflut, die Zerstörung Sodoms und Gomorras, die Zerstörung Jerusalems als Vorspiele des all-

---

1773) Matth. 24, 9; Joh. 16, 2; Matth. 10, 17; Röm. 8, 36 usw. Beispiele: Apost. 14, 5. 6. 19; 16, 22 ff. usw.

1774) Luk. 21, 25. 26. Luther z. St.: „So will nun Christus sagen, daß sich alle Kreaturen werden bewegen und diesem Tage mit Zeichen dienen: Sonne und Mond mit Finsternis, die Sterne mit Fallen, die Völker mit Kriegen, die Menschen mit Angst und Furcht, die Erde mit Beben, die Wasser mit Wind und Brausen, die Luft mit Pestilenz und Gift. Also auch die Himmel mit ihrem Heer und Bewegungen." (XI, 59.) — Auf den Einwand, daß die genannten Ereignisse, sonderlich die an Sonne, Mond und Sternen, sich auch natürlich erklären lassen und darum nicht Zeichen des Endes der Welt sein könnten, antwortet Luther, a. a. O., Kol. 51: „Die Läufte des Himmels sind von Ewigkeit darauf gerichtet, daß sie vor diesem Tage sollen solche Zeichen machen. ... Der blinde Leiter Aristoteles hat ein eigen Buch geschrieben von den himmlischen Zeichen, gibt sie alle der Natur und macht, daß sie nicht Zeichen sind; dem folgen unsere Gelehrten, und macht ein Narr die Welt voll Narren."

1775) Matth. 24, 5.

gemeinen Weltgerichts angesehen haben.[1776] — Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Christus auch die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt mit dem Ende der Welt zusammenstellt, wenn er sagt: „Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“

Wie weit sind nun diese Zeichen erfüllt? Wir werden es mit Luther halten müssen, der einerseits mit Zurückhaltung über diesen Punkt redet, andererseits sagt, „daß solche Zeichen das mehrere Teil schon geschehen sind und nicht viel andere zu erwarten“.[1777] Hinzuzufügen ist hier in bezug auf die Beschaffenheit der Zeichen, daß sie absichtlich so eingerichtet sind, daß kein Mensch den genauen Zeitpunkt der Wiederkunft Christi berechnen kann.[1778] Der Zweck dieser Ökonomie ist der, fortwährende Wachsamkeit zu erzielen, wie der HErr ausdrücklich Matth. 24, 42 sagt: „Darum wachet; denn ihr wisset nicht, welche Stunde euer HErr kommen wird.“ Meyer

1776) In diesem Verhältnis der Zerstörung Jerusalems als Vorspiel zum Endgericht ist es begründet, daß beides nebeneinander und durcheinander gestellt wird. Vgl. Matth. 24, 2—14. 15—21. 22—51. Auch Matth. 16, 27. 28. Stöckhardt, Bibl. Gesch. d. N. T., S. 256: „Die Zerstörung Jerusalems erscheint einerseits als ein Zeichen des Jüngsten Tages, andererseits als der Anfang des Endgerichts.“ Meyer tadelt es an Luther, daß dieser Matth. 24 „ein Durcheinander von Typus und Antitypus“ annimmt. Dagegen sagt Thomasius (Dogm. III, 2, 460, Anm.): „Was die Weissagung des HErrn Matth. 24 (vgl. Luk. 21) betrifft, so halte ich die Deutung für irrig, welche zwischen dem, was sich darin auf das Gericht über Jerusalem, und dem, was sich auf das Ende bezieht, scheiden will: Beides fließt durcheinander; das erstere ist der vorbildliche Vordergrund, das letztere der Hintergrund, der den eigentlichen Gegenstand der ganzen Weissagung bildet. An dem Vorbild des Ausgangs, den es mit Jerusalem nehmen wird, schaut und zeigt der HErr das schließliche Ende, dergestalt, daß die Züge dessen, was am Ende geschieht, über die Beziehung auf das Geschick der Stadt übergreifen und durch sie an jedem Punkte hindurchleuchten.“

1777) St. L. XI, 50 f.: „Ich will hier abermal nicht freveln, sondern meine Meinung sagen. Etliche meinen, die Sonne werde also finster werden, daß sie hinfort nicht mehr scheine. Das ist nichts; denn Tag und Nacht muß bleiben bis an das Ende, wie Gott verheißen hat 1 Mos. 8, 22: ‚Also lange die Erde steht, sollen die Früchte und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht aufhören.‘ Darum muß dies Zeichen geschehen ohne Hindernis des Tages und der Nacht und muß doch vor dem Jüngsten Tage geschehen, weil es ein vorgehend Zeichen ist. Darum kann es nicht anders sein, denn daß die Sonne ihren Schein verliere, wie es pflegt.“

1778) Auch zur apostolischen Zeit konnte schon gesagt werden, daß die Predigt des Evangeliums in die ganze Welt gedrungen sei, Röm. 1, 8; 10, 18; 1 Thess. 1, 8; Apost. 19, 10; 1 Tim. 3, 16.

ist hier sittlich entrüstet. Er sagt[1779] gegen Olshausen: „Wollte der HErr, wie Olshausen meint, daß seine Parusie beständig für möglich, ja wahrscheinlich gehalten würde, und sprach er deshalb so, wie er nach Matthäus gesprochen, so hat er für einen sittlichen Zweck ein unwahres Mittel angewendet." Meyer hätte an das Analogon des menschlichen Lebens denken sollen. Auch in bezug auf das menschliche Leben hat Gott die Sache so eingerichtet, daß jeder Mensch das Ende seines Lebens jederzeit erwarten kann und soll. Dabei hat Gott aber einen sehr „sittlichen Zweck", nämlich den Zweck, daß der Mensch jederzeit zu einem seligen Sterben bereit sei.

Von Menschen ersonnene Zeichen des Jüngsten Tages. Zu diesen gehört erstlich ein noch als zukünftig gedachtes tausendjähriges Reich, in dem Christus mit den Frommen, insonderheit mit den auferweckten Märtyrern, hier auf Erden sichtbar herrschen werde. Die Meinung von einem solchen Reich Christi auf Erden ist sehr früh in der christlichen Kirche aufgetreten und mit dem Gesamtnamen Chiliasmus bezeichnet worden. Der Chiliasmus ist vielfarbig, und die Einteilung in chiliasmus crassissimus, crassus und subtilis[1780] deckt nicht immer die einzelnen Fälle. Als ganz grob (crassissimus) hat man den Chiliasmus bezeichnet, der in einem auf Erden noch zukünftigen tausendjährigen Reich eine große Fülle nicht nur geistlicher, sondern auch irdischer Freuden und Genüsse erwartet. Grob (crassus) hat man den Chiliasmus genannt, der eine noch in der Zukunft liegende Blüte- und Friedenszeit der Kirche auf Erden in der Gestalt annimmt, daß die Kirche nach einer allgemeinen Bekehrung der Juden und dem Sturz des Antichrists tausend Jahre hindurch in der Welt auch äußerlich herrschen werde. Dieser Chiliasmus lehrt eine doppelte bevorstehende sichtbare Wiederkunft Christi und eine doppelte Auferstehung der Toten, inklusive oder auch exklusive einer „Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden" zu Jerusalem und im Heiligen Lande. Fein (subtilis) ist der Chiliasmus genannt worden, welcher ohne eine doppelte Wiederkunft Christi und ohne eine doppelte Auferstehung der Toten sich auf eine „Hoffnung besserer Zeiten" (Spener) beschränkt, die für die Kirche auf Erden noch vor dem Ende der Welt kommen werden. Doch ist mit Recht erinnert worden, daß bei den einzelnen Vertretern des Chiliasmus selbst die „Grundgedanken"

1779) Kommentar zum Matthäusev.6, S. 504.

1780) Die Einteilung Pfeiffers in seinem „Antichiliasmus", S. 111 f., zitiert Baier-Walther II, 252.

mancherlei Modifikationen aufweisen. Der Chiliasmus hat keinen Grund in der Schrift, weil die dafür angeführten Schriftstellen in der Schrift selbst auf die geistliche Herrlichkeit der Kirche des Neuen Testaments, die durch das Kommen Christi ins Fleisch und die Predigt des Evangeliums in der Welt anbricht, bezogen werden. Es sind dies Stellen wie Jes. 2, 2—4; 11, 6—9; Sach. 9, 9. 10; Joel 3, 23 ff.; Micha 4, 1—4 und sonderlich Offenb. 20. Jes. 2, 2. 3 ist allerdings klar gelehrt, daß alle Völker zum Berge Zion kommen werden: „Alle Heiden werden herzulaufen und viele Völker hingehen und sagen: Kommet, lasset uns auf den Berg des HErrn gehen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege!“ Dieselbe Aussage von einer Versammlung der Völker auf dem Berge Zion, zu Jerusalem usw. zieht sich durch die ganze alttestamentliche Prophetie hindurch. Aber die Schrift verlegt die Erfüllung dieser Weissagung nicht in ein noch zukünftiges tausendjähriges Reich, sondern sagt von allen Gläubigen, die zur Zeit des Neuen Testaments ohne Ortsveränderung zum Glauben an das Evangelium gekommen sind: „Ihr seid gekommen (προσεληλύθατε) zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes.“ [1781] Wohl heißt es ferner Jes. 2, 4, daß auf dem Berge Zion großer Friede herrschen werde: „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen; denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben.“ Dieselbe Aussage über den Zustand der Freude und des Friedens unter den Völkern haben wir, wenn auch in etwas andern Worten, an den andern genannten alttestamentlichen Stellen. Jes. 9, 5: alle Kriegswerkzeuge werden abgetan und mit Feuer verbrannt. Jes. 11, 6—9: „Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen“ usw. „Man wird nicht verletzen noch verderben auf meinem heiligen Berge.“ Sach. 9, 10: „Ich will die Wagen abtun von Ephraim und die Rosse von Jerusalem, und der Streitbogen soll zerbrochen werden.“ Micha 4, 1—4 haben wir eine wörtliche Wiederholung von Jes. 2, 2. Die Chiliasten ermahnen uns, diese Aussagen über den großen Frieden, der zu Zion herrscht, nach ihrem „vollen, realen Inhalt“ zur Geltung kommen zu lassen. Wir nehmen diese Mahnung zu Herzen. Aber wir vergessen auch nicht, daß die Engel nicht erst in einem noch zukünftigen tausendjährigen Reich, sondern schon bei der Geburt Christi und zu der Predigt des Evangeliums bei der Geburt Christi singen: „Friede auf Erden!“

1781) Hebr. 12, 22.

und daß Christus nicht erst von den Bewohnern eines zukünftigen tausendjährigen Reichs, sondern von allen, die das Evangelium glauben, sagt: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch"[1782] und: „Solches habe ich mit euch geredet, daß ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst."[1783] Ebenso sieht der Apostel Paulus die Sache an. Er nennt das Evangelium „das Evangelium des Friedens"[1784] und schreibt allen, die das Evangelium glauben, den Frieden zu, der höher ist als alle Vernunft.[1785] Mit andern Worten: Was die alttestamentlichen Stellen vom zukünftigen Frieden in der Welt sagen, kommt nach seinem „vollen, realen Inhalt" nicht erst in einem noch zukünftigen tausendjährigen Reich, sondern darin zur vollen Wirklichkeit, daß der Sohn Gottes im Fleisch erschienen ist, die Welt mit Gott versöhnt hat, die Botschaft hiervon in der Welt verkündigen läßt und zu dieser Botschaft den Heiligen Geist gibt, der den Glauben an die Botschaft in den Herzen wirkt und so in der ganzen Welt und unter allen Völkern Kinder des Friedens macht. Im Glauben an das Evangelium besitzt die christliche Kirche auf Erden einen Friedenszustand, der auf Erden oder in diesem Weltlauf nicht überboten werden kann. Die Deutung auf einen irdischen oder leiblichen Frieden ist ausdrücklich verboten. Matth. 10, 34: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Frieden zu senden auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert." Dies ist die Deutung des Neuen Testaments. Aber auch schon in den alttestamentlichen Stellen selbst wird der Friede, von dem sie sagen, mit dem Kommen Christi ins Fleisch und mit der neutestamentlichen Predigt des Evangeliums verbunden und als eine unmittelbare Folge und Wirkung dieser Ereignisse dargestellt. Auf die Friedensverkündigung Jes. 9, 2—5 folgt die Begründung derselben in den Worten: „Denn uns ist ein Kind geboren" usw. Für den Friedenszustand, der Jes. 11, 6—9 beschrieben wird („Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen" usw.), wird als causa efficiens unmittelbar vorher die Tatsache angegeben: „Es wird eine Rute aufgehen vom Stamm Isai und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen." Ebenso ist nicht nur im Neuen, sondern auch im Alten Testament bereits klar gesagt, daß das Kommen der Völker zum Berg Zion nicht ein leibliches ist, sondern dadurch geschieht, daß Zion mit dem

1782) Joh. 14, 27.
1783) Joh. 16, 33.
1784) Eph. 6, 15.
1785) Phil. 4, 7.

Evangelium in alle Welt geht und so die Heiden und „die übrigen" aus Israel durch den Glauben an das Evangelium zu Zion kommen, ohne alle Ortsveränderung. Hos. 2, 1: „Und soll geschehen an dem Ort, da man zu ihnen gesagt hat: Ihr seid nicht mein Volk, wird man zu ihnen sagen: O ihr Kinder des lebendigen Gottes!" Ferner: Was in den alttestamentlichen Stellen von der Fülle der geistlichen Erkenntnis zu Zion geweissagt ist — wie Jes. 11, 9: „Das Land ist voll Erkenntnis des HErrn, wie mit Wasser des Meeres bedeckt"; besonders Joel 3, 1 ff.: „Eure Söhne und Töchter sollen weissagen" usw. —, das geht, wie Petrus in seiner Pfingstpredigt Apost. 2, 16 ff. ausdrücklich erklärt, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes im Neuen Testament mit Pfingsten in Erfüllung. Was von der Wiederaufrichtung der Hütte Davids und von der Fruchtbarkeit des Landes Kanaan gesagt ist, so daß Same und Ernte zusammenfallen, die Berge von süßem Wein triefen und die Hügel mit Milch fließen,[1786] das erklärt auf dem Apostelkonzil Jakobus als durch den Eintritt der Heiden in die christliche Kirche sich erfüllend.[1787] Alle Deutungen dieser Stellen auf ein noch bevorstehendes tausendjähriges Reich anstatt auf die christliche Kirche des Neuen Testaments und ihre Vollendung in der Ewigkeit werden wider die Deutung der Schrift selbst aufgestellt und festgehalten. Gerhard sagt mit Recht in bezug auf die von den Chiliasten angeführten alttestamentlichen Schriftstellen, daß diese „von den Dingen des Neuen Testaments in alttestamentlichen Ausdrücken reden".[1788] Auch widerlegen die Chiliasten sich selbst, indem sie, wie Philippi erinnert,[1789] ebenfalls gewisse Ausdrücke in den alttestamentlichen Stellen bildlich fassen, z. B. das Wachsen des Berges Zion über alle Berge der Welt (Jes. 2) und das Triefen der Berge mit süßem Wein sowie das Fließen der Hügel mit Milch (Joel 3).

Was speziell Offenb. 20 betrifft, so kann diese Stelle schon deshalb nicht für ein tausendjähriges Reich auf Erden angeführt werden, weil das dort angeführte tausendjährige „Regieren mit Christo" (V. 4, 6) im Himmel stattfindet. Das gesteht auch Franz Delitzsch. Er versteigt sich einerseits zu der Äußerung, daß „jetzt wohl kaum ein gläubiger Christ sich findet, der nicht die chiliastische Anschauung der Endzeit teilte"; andererseits gibt er zu: „Nimmermehr gewährt Apok. 20, 4 für das regnum millenarium

---

1786) Amos 9, 11 ff.; Joel 3, 23 ff.
1787) Apost. 15, 13 ff.
1788) De consummatione seculi, § 90.
1789) Glaubenslehre VI, 223.

einen zureichenden Schriftgrund." [1790] Wenn Offenb. 20, 4 von den Seelen der Gläubigen gesagt wird, daß sie mit Christo im Himmel regieren, so sollte uns das nicht befremden. So gewiß Christus, zur Rechten Gottes sitzend, alles regiert, so gewiß regieren sowohl die Seelen der Gläubigen im Himmel als auch die Gläubigen auf Erden mit ihm, weil die Gläubigen alles das mittun, was Christus tut. [1791] Christus hat sie, wie zu „Priestern", so auch zu „Königen" gemacht. [1792] Was der 2. Psalm von Christo allein sagt, das schreibt Christus Offenb. 2, 26. 27 all den Seinen zu: „Wer da überwindet, dem will ich Macht geben über die Heiden, und er soll sie weiden mit einer eisernen Rute, und wie eines Töpfers Gefäße soll er sie zerschmeißen, wie ich von meinem Vater empfangen habe." Freilich ist wahr, daß die Herrschaft der Gläubigen über die Welt erst am Jüngsten Tage offenbar wird. Aber Tatsache ist sie schon vor dem Jüngsten Tage, wenn die Gläubigen auch die äußerlich Unterdrückten, Sterbenden und Getöteten sind. Kurz, die Schriftaussagen, auf welche der Chiliasmus sich beruft, kommen nach der in der Schrift selbst gegebenen Auslegung zu ihrer vollen Realität durch das, was die Kirche des Neuen Testaments durch den Glauben an das Evangelium bereits hat und im Himmel erwartet. — Was die Offenb. 20 erwähnte Bindung des Satans betrifft, so läßt uns über das richtige Verständnis auch dieses Ausdrucks die Schrift nicht im Zweifel. Nach der Lehre der Schrift liegt die ganze Menschenwelt gebunden unter der Herrschaft des Teufels infolge der Sündenschuld, die auf der Welt lastet. Diesem Herrschaftsverhältnis ist durch den Versöhnungstod Christi das Fundament entzogen. Christus selbst spricht vor seinem Todesgang und zur Deutung desselben: „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden", *ἐκβληθήσεται ἔξω*. [1793] Für die einzelnen Menschen kommt die Herrschaft des Teufels zu Ende und wird somit der Teufel für sie gebunden in demselben Augenblick, in welchem sie durch den Glauben an das Evangelium, das ist, durch den Glauben an die von Christo geschehene Sündentilgung, bekehrt werden. Diese Erklärung gibt wiederum die Schrift selbst. Pauli Apostelmandat lautet: „Siehe, ich sende dich unter die Heiden, aufzutun ihre Augen,

---

1790) Die biblisch-proph. Theologie 1845, S. 6 f. S. 136. Zitiert in Baier-Walther II. 256.

1791) Vgl. die ausführliche Darlegung S. 94 ff.

1792) Offenb. 1, 6; auch 1 Petr. 2, 9: „königliches Priestertum".

1793) Joh. 12, 31. Joh. 16, 11: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.*

daß sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt (ἐξουσία) des Satans zu Gott."[1794] An die Kolosser schreibt Paulus, daß alle, die die Vergebung der Sünden durch Christi Blut glauben, errettet sind von der Obrigkeit (ἐξουσία, Gewalt) der Finsternis und versetzt in das Reich seines lieben Sohnes.[1795] Es gibt kein anderes Mittel der Befreiung der Menschenwelt von der Herrschaft des Teufels als die Predigt des Evangeliums und den Glauben an das Evangelium. Solche Faktoren wie weltliche Wissenschaft und Bildung, äußerliche Anerkennung und Weltstellung des Christentums seit Konstantin sind an sich kein Mittel zur Bindung des Satans. Gerade die verfolgte Kirche hat durch den Glauben an das Evangelium den Teufel und die Welt überwunden. Steht dies fest — nämlich, daß Satan nur durch den Glauben an das Evangelium für die Menschen ein Gebundener wird —, so werden wir mit Luther[1796] den Anfang der tausend Jahre in die Zeit setzen müssen, wo die Predigt des Evangeliums in die Menschenwelt hinausging, damit sie sich bekehre von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott. Hiernach halten wir dafür, daß die „tausend Jahre" Offenb. 20 plus der „kleinen Zeit" (μικρὸς χρόνος) die ganze Zeit des Neuen Testaments bilden, weil auf die kleine Zeit, die sich an die tausend Jahre anschließt (V. 3), unmittelbar das allgemeine Weltgericht folgt (V. 9. 10). Wann die „kleine Zeit", in der Satan wieder los wird, beginnt oder begonnen hat, läßt sich ebensowenig nach Jahr und Tag berechnen wie der Tag des Hereinbrechens des Weltgerichts. Sie wird aber charakterisiert als die Zeit eines allgemeinen Ansturms gegen „das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt", also gegen die christliche Kirche. Hierbei haben wir nicht an weltliche Kriege zu denken. Auch in dem jüngsten „großen Weltkrieg" repräsentierten weder die „Zentralmächte" noch die „Alliierten" das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt, sondern auf beiden Seiten bildeten die Ungläubigen die große Majorität, wie zu allen Zeiten. Der allgemeine Ansturm gegen die christliche Kirche geschieht durch die allgemeine Bekämpfung der christlichen Lehre von der gnädigen Vergebung der Sünden um Christi *satisfactio vicaria* willen. Dies ist ja die Lehre, auf welcher die christliche Kirche durch den Glauben steht. Weil die Bekämpfung dieses

1794) Apost. 26, 18. 1795) Kol. 1, 13. 14. 1796) St. L. XIV, 137.

Fundaments der christlichen Kirche zu unserer Zeit ganz allgemein ist, so halten wir dafür, daß wir in der „kleinen Zeit" leben. Wir denken dabei nicht vornehmlich an die Sozialdemokratie.[1797] Sie bildet in der Majorität ihrer Glieder freilich auch ein Kontingent, aber eben nur ein Kontingent zu dem Heer, das so zahlreich ist wie der Sand am Meer (*ὧν ὁ ἀριθμὸς ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης*) und in den vier Örtern der Erde gegen die Christenheit anstürmt. Hierher gehört auch nicht nur Rom, das mit gesteigertem Eifer des Papstes Wort und Werklehre wider die christliche Kirche ins Feld führt, sondern auch das große Heer der Protestanten, die zu unserer Zeit die Schrift nicht Gottes Wort sein lassen und die satisfactio vicaria leugnen und damit der christlichen Kirche den Glaubensgrund zu entziehen trachten. Hierher gehört auch das in der ganzen Welt und sonderlich in unserm Lande weitverbreitete Logentum, weil es auf der Leugnung Christi als des einzigen Versöhners der Menschen beruht. Hierher gehören sogar Missionsgesellschaften, insofern sie zwar in einem Menschenalter die Welt christianisieren wollen, aber der Mission ein diesseitiges Ziel geben, nämlich die Menschen nicht aus der Welt und der ewigen Verdammnis in den Himmel retten, sondern die Menschheit moralisch heben, mit „christlichen Prinzipien" erfüllen und sonderlich auch „Demokratie verbreiten" wollen. Sofern dies Ziel wirklich zur Ausführung kommt,[1798] gehören auch unsere Missionsgesellschaften zu dem „Gog und Magog", der wider das Lager der Heiligen und die „geliebte Stadt" streitet.[1799]

Um den Chiliasmus als eine direkt der Schrift widersprechende Irrlehre zu erkennen, behalte man die folgenden Einzelheiten im Auge: 1. Der Chiliasmus lehrt ein doppeltes noch bevorstehen-

1797) Gegen Philippi, Glaubenslehre VI, 220.

1798) Glücklicherweise geschieht das nicht immer, sondern es wird nebenbei, gerade wie in der römischen Kirche, auch die satisfactio vicaria laut, wodurch der Heilige Geist Glieder der christlichen Kirche machen kann.

1799) Man sollte davon abstehen, Gog und Magog geographisch als Völker bestimmen zu wollen. An wen wir bei Gog und Magog zu denken haben, erfahren wir aus dem Prädikat. Das Prädikat lautet aber auf einen Kampf, der auf der ganzen Erde und von der ganzen Erde aus gegen die christliche Kirche geführt wird: „Sie traten auf die Breite der Erde und umringten das Heerlager der Heiligen." Wir haben also bei Gog und Magog an alle Mächte zu denken, die in der ganzen Welt den christlichen Glauben bekämpfen, daß der menschgewordene Sohn Gottes durch seine stellvertretende Genugtuung die Menschen mit Gott versöhnt hat, und daß die Menschen allein durch den Glauben an die geschehene Versöhnung von der Hölle in den Himmel gerettet werden.

des sichtbares Kommen Christi, ein sichtbares Kommen zur Aufrichtung des tausendjährigen Reiches und ein sichtbares Kommen zum allgemeinen Weltgericht. Die Schrift hingegen zählt Hebr. 9, 28 die sichtbaren Advente Christi und sagt ausdrücklich, daß nach Christi Kommen in das Fleisch, das zum Zweck der Sündentilgung der Menschen geschah, nur noch sein sichtbares Kommen zur Einführung der Seinen in die Seligkeit zu erwarten sei. Hebr. 9, 28: „Christus ist einmal geopfert, wegzunehmen vieler Sünden; zum andernmal (ἐκ δευτέρου) wird er erscheinen denen, die auf ihn warten zur Seligkeit.“ 2. Der Chiliasmus lehrt eine doppelte Auferstehung der Toten, genauer ausgedrückt: eine Auferstehung der Toten in zwei Abteilungen, eine Auferstehung der Märtyrer und besonders frommer Christen zur Herrschaft im tausendjährigen Reich auf Erden und eine Auferstehung des Gros der gewöhnlichen Christen und aller Menschen zum Weltgericht. Christus hingegen verweist alle, die an ihn glauben, nur auf die Auferweckung am Jüngsten Tage, Joh. 6, 40: „Wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage“ (τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ). 3. Der Chiliasmus verkehrt die Schriftlehre von der christlichen Hoffnung. Mit seiner Annahme eines noch bevorstehenden tausendjährigen Reiches auf Erden, das eine Friedensperiode und eine Herrschaft der Christen über die ungläubige Welt in sich schließen soll, lenkt er die Hoffnung der Christen zunächst auf das Diesseits, nämlich auf eine tausendjährige Friedensperiode in dieser Welt und eine tausendjährige Herrschaft der Christen über die ungläubige Welt. Ganz anders die Schrift. Sie beschreibt den Weg, der allen Christen von der apostolischen Zeit bis zum Jüngsten Tage verordnet ist, als via crucis. Apost. 14, 22: „Wir müssen (δεῖ ἡμᾶς) durch viel Trübsal in das Reich Gottes eingehen.“ Die Ruhe und ihr Lohn folgt erst im Himmel. So Christus in den Seligpreisungen Matth. 5, 3 ff. V. 3: „Selig sind, die geistlich arm sind, denn das Himmelreich (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) ist ihr.“ V. 12: „Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel (ἐν τοῖς οὐρανοῖς) wohl belohnet werden.“ Und wenn Paulus Phil. 3, 20. 21 sich mit allen Christen zusammenfaßt und ihre gemeinsame Zukunftshoffnung beschreibt, so erwähnt er auch nicht eine tausendjährige Friedens- und Herrschaftsperiode auf Erden, sondern sagt: „Unser Bürgerrecht (πολίτευμα) ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilandes JEsu Christi, des HErrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird.“

Und nun die *Wirkung* des Chiliasmus auf das geistliche Leben der Christenheit. Die mit dem Chiliasmus gesetzte Verkehrung der Christenhoffnung ist dem geistlichen Leben der Christen sehr schädlich und gefährlich. Wo der Chiliasmus *ernst* genommen wird, das ist, in das Herz eindringt, da lenkt er Herz und Sinn ab von der verborgenen geistlichen Herrlichkeit des Christenlebens, die in der Gewißheit der Vergebung der Sünden und des zukünftigen *himmlischen* Erbes besteht, und setzt an deren Stelle die Erwartung einer äußeren und irdischen Größe. Er entwertet so gewaltige und herrliche Worte wie diese: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt“ und: „Solches habe ich mit euch geredet, daß ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ Der Chiliasmus ist nicht mit dem „Siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch“ zufrieden, sondern will, daß das Reich Gottes mit äußerlichen Gebärden kommen soll, und man sagen könne: Siehe, da ist es! Kurz, die Schrift *lehrt* nicht den Chiliasmus, sondern *warnt* vor ihm.[1800]

Die allgemeine Judenbekehrung. Mit dem Chiliasmus verbindet sich meistens die Meinung von einer noch zukünftigen allgemeinen Judenbekehrung. *Luthardt* in seiner Dogmatik, S. 406 f.: „Wenn die Kirche nach der Weissagung Christi sich über die gesamte Völkerwelt ausgebreitet haben wird, soll nach Röm. 11 die Stunde auch für die Bekehrung Israels schlagen.“ Zugleich erhebt Luthardt gegen Luther und „die Mehrzahl der lutherischen Exegeten und Dogmatiker“ die Anklage, daß sie dem „ganz“ in der Stelle Röm. 11, 26: „*Ganz* Israel wird selig werden“ (*πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*) „durch Umdeutung auszuweichen suchen“. Die Vertreter einer allgemeinen Judenbekehrung haben es meistens an sich, sich die größere exegetische Akribie zuzuschreiben und dem andern Teil „exegetische Gewaltmaßregeln“ zur Last zu legen. So auch *Philippi* im Kommentar zum Römerbrief, S. 537, ehe er in einem „Zusatz“ zur dritten Auflage, S. 552 ff., widerruft. In der amerikanisch-

---

1800) Zur Literatur über den Chiliasmus: Walther, L. u. W. 1872, S. 97 ff.: „Lehren die Kirchenväter wirklich einen sogenannten biblischen Chiliasmus?“ Theo. Brohm, Luth. 1847, S. 11: „Ist der moderne Chiliasmus mit dem 17. Art. der Augsb. Konf. vereinbar?“ (Kurze, aber sehr sorgfältige Beleuchtung dieser Frage.) L. u. W. 1860, S. 208 ff.: „Das sogenannte tausendjährige Reich.“ Über weitere Literatur kann man die theologischen Enzyklopädien nachlesen, z. B. den Artikel von Semisch, RE.² III, 194 ff., der, von Bratke überarbeitet, auch in RE.³ III, 805 ff. übergegangen ist.

lutherischen Kirche hat sich dieselbe Manier gezeigt. Voigt sagt in *Bibl. Dogmatics*, p. 231: "It is a violent exegesis which would transfer these promises, the constant theme of the prophets, to a spiritual Israel. Nor can the distinct prediction of the conversion of Israel by St. Paul in Rom. 11, 11—29 be turned from God's ancient people to a spiritual Israel, that is" (?), "Christians generally." Aber Philippi hat, wie gesagt, widerrufen und gibt zu, daß Röm. 11, 25 f. nach Wortlaut und Zusammenhang nicht für, sondern gegen eine noch zukünftige allgemeine Judenbekehrung spreche. Noch gründlicher hat dies Walther in „Lehre und Wehre" 1859, S. 307 ff., nachgewiesen. Die Vertreter der allgemeinen Judenbekehrung lassen erstlich den Ausdruck „ganz Israel" nicht zur Geltung kommen. Wer „ganz Israel" auf das Israel nach dem Fleisch bezieht, darf sich mit Luthardt nicht die Deutung erlauben: „Nicht alle einzelnen, sondern Israel als Ganzes." Andere deuten: Israel „im großen und ganzen", „sehr viele" aus Israel; Voigt beschränkt „ganz Israel" sogar auf Repräsentanten Israels, "enough of them to *represent* the race". (l. c.) Es gibt freilich Schriftstellen, in denen „ganz" in abgeschwächter Bedeutung für „im großen und ganzen", „sehr viele" usw. gebraucht wird (Luk. 3, 21). Aber diese Fassung des „ganz" ist hier durch den Gegensatz, in dem es zu „zum Teil" steht, ausgeschlossen. Insonderheit ist diese Fassung gerade für die Vertreter der allgemeinen Judenbekehrung ausgeschlossen. Diese nehmen gemäß ihrer Stellung zwei Judenperioden an: eine erste neben der Heidenperiode, in welcher Israel nur teilweise verstockt ist und immer einige aus Israel selig werden, sodann eine zweite, zeitlich darauf folgende Periode, in welcher „ganz Israel" selig wird. Sie bringen also „ganz" in geschärften Gegensatz zu „zum Teil". Mit dem Gegensatz hört aber, wie auch Philippi in seinem Widerruf klar darlegt, jede Möglichkeit auf, „ganz Israel" in der zweiten Judenperiode auch noch wieder auf einen Teil, auf „Repräsentanten" Israels usw., zu beschränken Alle, die Röm. 11, 26 unter „ganz Israel" das fleischliche Israel verstehen, müssen auf jede Beschränkung dieses Begriffs verzichten und darunter alle „einzelnen Israeliten", nicht ein Individuum ausgeschlossen, verstehen. Und sie müssen noch weiter gehen. Zu dem ganzen Israel nach dem Fleisch gehören nicht nur alle einzelnen am Ende der Welt lebenden, sondern auch alle schon vorher gestorbenen Juden. Konsequent sind daher nur die, welche mit Petersen († 1727) in der angenommenen zweiten Judenperiode eine

Auferweckung und Bekehrung auch aller vorher im Unglauben gestorbenen Juden annehmen.[1801] Erst dann haben sie wirklich das ganze fleischliche Israel. Die diese Lehre nicht wollen, haben das Recht verloren, sich für ihre Meinung auf Röm. 11, 26 zu berufen. Darum steht es so, daß das *πᾶς Ἰσραήλ* an dieser Stelle nur die zur Geltung kommen lassen, welche darunter mit Luther und der Mehrzahl der lutherischen Exegeten wirklich das ganze Israel, nämlich das ganze geistliche Israel, die ganze Zahl der Erwählten aus Israel, verstehen. Diese Fassung vom geistlichen oder erwählten Israel ist vom Wortlaut auf mehrfache Weise gefordert: 1. „Ganz Israel" (*πᾶς Ἰσραήλ*) steht in Parallele mit der „Fülle der Heiden" (*τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*). Wie nun die Fülle der Heiden nicht alle Heiden, die dem Fleische nach Heiden sind, sondern die Gesamtzahl der Erwählten aus den Heiden bezeichnet, so bezeichnet auch „ganz Israel" die Gesamtzahl der aus Israel Erwählten. Mit andern Worten: Ganz Israel wird in demselben Sinn und Umfang selig wie die Fülle der Heiden. Wer nicht lehren will, daß alle, die dem Fleische nach Heiden sind, selig werden, also überhaupt kein Heide verloren geht, darf auch nicht annehmen, daß mit „ganz Israel" hier das ganze fleischliche Israel gemeint ist.[1802] 2. Die Beziehung auf das geistliche Israel ist dadurch gefordert, daß der Apostel ausdrücklich die Art und Weise angibt, wie es zum Seligwerden des ganzen Israel kommt. Der Apostel argumentiert in dem ganzen Abschnitt von V. 11 an gegen Heidenchristen, die in Überhebung über die Juden die Meinung hegen, daß durch die Annahme der Heiden das ganze israelitische Volk verstockt und verworfen sei. Demgegenüber stellt Paulus die Sachlage dahin klar, daß Israels Verstockung nicht über das ganze Volk geht, sondern nur eine teilweise ist (*πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν*), und zwar

---

1801) Ein ausführliches Verzeichnis der Schriften Joh. Wilh. Petersens und der zahlreichen Gegenschriften bei Walch, Bibliotheca Theol. II, 803 sqq. Über Petersens Leben und Lehre Walch, Gesch. d. Religionsstreitt. d. luth. K. II. 586 ff. Über Speners Beziehungen zu Petersen H. Schmid, Gesch. d. Pietismus, S. 258 f. Wagenmann über Petersen RE.[2] XI, 499 ff.

1802) Meyer u. a. nehmen freilich eine Bekehrung auch aller Heiden vor dem Ende der Welt an, was dann notwendig, wie Philippi, l. c., S. 555, nachweist, in Origenes' und Petersens Apokatastasislehre umschlägt. Auch Thomasius denkt III, 2, 465 an eine Bekehrung der ganzen Heidenwelt, limitiert dann aber: „wobei man jedoch nicht notwendig weder an alle einzelnen noch an eine wirkliche Herzensbekehrung aller zu denken braucht". Hiernach gäbe es ein Eingehen der Heiden in die christliche Kirche ohne „wahre Herzensbekehrung"!

bis die Fülle der Heiden eingegangen sein wird (ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ), und also, καὶ οὕτως — auf diese Weise, daß Israels Verstockung nicht eine gänzliche, sondern nur eine teilweise ist — wird „ganz Israel" selig, nämlich das Israel, das nicht verstockt ist, sondern glaubt. So auch Philippi in seinem Widerruf: „Teilweise ist Israel bis zum Eingange des Heidenpleromas verhärtet, und auf diese Weise, daß nämlich aus dem nur teilweise verhärteten Volke eine große Sammlung von Gläubigen bis zum Ende der Tage hin fort und fort geschieht, auf diese Weise wird das ganze, vom alttestamentlichen Gottesworte, wie die sogleich angeführte Prophetenstelle erweist,[1803] eigentlich bezielte Israel gerettet werden." Diesem Beweis für die Beziehung von „ganz Israel" auf das ganze erwählte Volk aus Israel können die Vertreter der allgemeinen, noch zukünftigen Judenbekehrung nur dadurch sich entziehen, daß sie sich erlauben, für „und also" (καὶ οὕτως) „und dann" (καὶ τότε) einzusetzen, das heißt, sich erlauben, die Modalitätsbestimmung in eine Zeitbestimmung zu verwandeln.[1804] Der Einwand, daß das ἄχρις οὗ, „bis" (in den Worten: „bis die Fülle der Heiden eingegangen ist"), einen Hinweis auf eine erst noch folgende Begebenheit in sich schließe, ist eine

1803) Die vom Apostel angeführten alttestamentlichen Stellen, Jes. 59, 20 und Jer. 31, 33 f., handeln nämlich nicht von der allerletzten Zeit vor dem Ende der Welt, sondern von der ganzen Zeit des Neuen Testaments, die mit Christi Erscheinung im Fleisch begann. Die Stellen reden auch nicht von einer allgemeinen Rettung Israels, sondern von einer Rettung derer, die sich aus Israel bekehren. Das gestehen auch Rationalisten wie Rückert und Meyer zu, meinen aber, der Apostel habe, wie öfter, in der Beweisführung aus dem Alten Testament sich geirrt. Erst schreiben sie dem Apostel irrigerweise eine am letzten Ende der Welt stattfindende allgemeine Judenbekehrung zu, und dann beschuldigen sie ihn der falschen Beweisführung aus dem Alten Testament, weil er für die Bekehrung des ganzen fleischlichen Israel Stellen anführe, die nur von dem geistlichen Israel handelten. Vgl. Walther, L. u. W. 1859, S. 227; Quenstedt II, 1817.

1804) Gegen diese Vertauschung der Begriffe vgl. Otto, zitiert von Stöckhardt z. St.; auch Stöckhardt selbst. Philippi gegen Meyer: „Das οὕτω faßt nicht einfach das vorher Gesagte im Sinne von sodann zusammen, auch nicht in den von Meyer angeführten Stellen aus den Klassikern (Thuc. 3, 96, 2; Xen., Anab. 3, 5, 6; vgl. überdies Xen., Cyrop. 2, 1, 1; Hellen. 2, 3, 6), sondern es hebt stets nachdrücklich die im voraufgegangenen angegebene Modalität hervor, unter der der Eintritt des Folgenden geschieht oder geschehen ist, wird oder soll. So auch in den neutestamentlichen Stellen: Apost. 7, 8; 17, 33; 20, 11; 27, 44; 28, 14; Röm. 5, 12; 1 Kor. 7, 36; 11, 28; 14, 25; 1 Theff. 4, 17; Hebr. 6, 15."

willkürliche Behauptung. Sehr richtig sagt Philippi, daß ἄχρις οὗ an sich nur den Termin bezeichne, bis zu dem hin eine Handlung oder Begebenheit dauern soll. Ebenso Walther: „Die Partikel ἄχρις οὗ, bis, behält ihre natürliche Bedeutung zur Bezeichnung des Endpunktes einer Tatsache.“ Ausgesagt ist mit dem „bis“ nicht mehr und nicht weniger als die Tatsache, daß die nicht gänzliche, sondern nur teilweise Verstockung Israels und also die teilweise Bekehrung Israels fortdauert, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist. Walther: „Es sollen so lange Juden bekehrt werden, solange Heiden sich bekehren.“ Daß aber die Heidenzeit bis an das Ende der Welt dauert, sagt Christus sehr bestimmt Matth. 24, 14 aus: „Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“ Auch Luk. 21, 24: „Jerusalem wird zertreten sein von den Heiden, bis (ἄχρις οὗ) der Heiden Zeiten erfüllt sind“ wird eine darauf folgende Judenzeit willkürlich eingetragen; denn die sich anschließenden Worte, V. 25 ff., handeln von den Zeichen des Endes der Welt ohne Erwähnung einer Judenzeit. An unserer Stelle, Röm. 11, 25. 26, ist der Gedanke an eine auf die Heidenzeit noch folgende Judenzeit ausdrücklich dadurch abgewiesen, daß die Aussage: „Ganz Israel wird selig werden“ nicht mit καὶ τότε, sondern mit καὶ οὕτως angeschlossen wird. Wir müssen sagen: So gewiß καὶ οὕτως heißt: „und also“, „auf diese Weise“, so gewiß wird dadurch die Bekehrung von ganz Israel als eine Begebenheit beschrieben, die mit der nur teilweisen Verstockung Israels und dem Eingehen der Fülle der Heiden gleichzeitig verläuft. Walther hat recht, wenn er sagt: „So bleibt nichts übrig, als in den unmittelbar vorhergehenden Worten die Beschreibung der Art und Weise zu suchen, auf welche das geschieht, was Paulus mit den Worten sagt, daß ganz Israel werde selig werden. Mit dem Wörtlein also hat der Apostel alle selbstgemachten Gedanken über das Seligwerden von ganz Israel abgeschnitten und den Leser auf seine eigenen vorhergehenden Worte hingewiesen.“ Der weitere Einwand, daß der Apostel nicht das Wort „Geheimnis“ gebraucht haben würde, wenn er nur habe sagen wollen, daß während der ganzen Heidenzeit das ganze gläubige Israel gerettet werde, erledigt sich durch den Hinweis auf Eph. 3, 3 ff., wo Paulus auch das Eingehen der Heiden in die christliche Kirche ein ihm durch göttliche Offenbarung kundgewordenes Geheimnis nennt (κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον), obwohl diese Tatsache reichlich

im Alten Testament bezeugt ist. **Walther** macht in bezug auf den Gebrauch des Wortes „Geheimnis" die folgende treffende Bemerkung: „Es ist wahr, uns, die wir eine achtzehnhundertjährige Geschichte der christlichen Kirche hinter uns haben, die wir das jüdische Volk noch immer vor unsern Augen haben, die wir wissen von Judenbekehrungen aus allen Zeitaltern und Ländern, die wir sehen, wie Gott heute noch Israel seinen Bund hält: uns erscheint dies nicht mehr als ein großes Geheimnis, so wenig wie die uns durch die Reformation geoffenbarte Bosheit des Antichrists. Allein, wenn wir uns in die Seele der römischen Heidenchristen, an welche Paulus schrieb, hineinversetzen, so wird es uns bald klar werden, daß ihnen das, was der Apostel von Israels Bleiben und Eingang in das Reich Christi bis an den Jüngsten Tag vorausverkündigte, ein unerwartetes, großes, bewunderungswürdiges Geheimnis sein mußte.... Dieses Geheimnis besteht darin, daß das Volk der Juden nie ganz in Verstockung fallen, daß seine Verstockung immer nur eine teilweise bleiben werde, so daß, solange Heiden bekehrt werden, auch Juden werden bekehrt werden, so daß, solange die Gnadenzeit der Heiden dauern wird, auch die Gnadenzeit der Juden währen und also nie eine Zeit kommen werde, in welcher nur Heiden in das Reich Christi eingehen. . . . Auf diese herrliche, bewunderungs- und anbetungswürdige Weise wird aus Gottes unbegreiflicher Treue, Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit, Geduld und Langmut das **ganze**, von ihm zuvor versehene (V. 2) Israel selig werden, keine, auch nicht **eine**, Seele ausgenommen. Wollt ihr nun noch ferner stolz sein, ihr Heidenchristen?" — Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Beziehung von „ganz Israel" auf das fleischliche Israel auch mit dem **weiteren Kontext** in Widerspruch tritt, nämlich mit der ganzen Ausführung des Apostels von Kap. 9 an. Kap. 9, 1—5 stimmt der Apostel seine erschütternde Wehklage über Israels Unglauben und Verlorengehen an. Er hat gewünscht, verbannt zu sein von Christo für seine Brüder nach dem Fleisch. Unmittelbar daran aber schließt er die Aussage, daß es durch den Unglauben und das Verlorengehen der großen Masse Israels nicht so zu stehen komme, als ob die Israel gegebene Verheißung hingefallen sei. Als Grund hierfür führt er an, daß nicht alle, die nach dem Fleisch Kinder sind, auch Gottes Kinder sind, sondern nur die Kinder der Verheißung als Abrahams Same gerechnet werden. Ebenso klar sagt der Apostel Kap. 9, 27 ff., daß aus der großen Zahl des leiblichen Israel (aus dem Israel „wie der Sand am Meer") nur ein Überrest (*κατάλειμμα*) selig werde. Nachdem der Apostel

ferner Kap. 9, 30 ff. und Kap. 10 dargelegt hat, daß alles auf den Glauben ankomme und Israel trotz Gottes Bemühung um das ungehorsame Volk den Glauben verweigerte, wirft er Kap. 11, 1 abermals die Frage auf, ob Gott Israel verstoßen habe, wie es den Anschein hatte. Paulus verneint dies, begründet aber die Verneinung wiederum mit der Aussage, daß, wie zu Elias' Zeiten, so auch jetzt noch ein erwähltes Volk glaube und selig werde, V. 7: „Die Wahl erlangt es; die andern sind verstockt." Von V. 11 ab wird dann Paulus, der offizielle Heidenapostel, zum Anwalt Israels, weil die Heidenchristen in Selbstüberhebung meinten (V. 17—24), daß mit ihrer Berufung in das Reich Gottes Israel vom Heil ausgeschlossen sei. Dagegen legt Paulus in dem ganzen Abschnitt bis V. 32 dar, daß die Heilszeit der Heiden auch zugleich die Heilszeit Israels sei. Diesen Gedanken spricht der Apostel sogleich V. 11 aus, indem er sehr bestimmt erklärt: Daß den Heiden das Heil widerfahren ist, hat nicht den Zweck, Israel vom Heil auszuschließen, sondern im Gegenteil den Zweck, Israel durch das Beispiel der gläubigen Heiden zur Nacheiferung zu reizen und so des Heils teilhaftig zu machen. Daher die Praxis des Apostels, daß er bei der Ausrichtung seines Heidenapostelamts auch zugleich die Juden im Auge behält, ob er sie zur Nacheiferung reizen und ihrer etliche (τινὰς ἐξ αὐτῶν) selig machen möchte. Allen partikularistischen Gedanken der Heiden, wonach sie Israel vom Heil ausschließen wollen, stellt er schließlich den Satz entgegen, V. 32: „Gott hat alle (πάντας beschlossen unter die Sünde, auf daß er sich aller erbarme." Bei dieser Sachlage kommt es zu dem Resultat, daß, wie „die Fülle der Heiden", das ist, das ganze erwählte Volk aus den Heiden, so auch „ganz Israel", das ist, das ganze erwählte Volk aus Israel, selig wird.[1805a)]

1805a) Zur Literatur über eine allgemeine, noch bevorstehende Judenbekehrung vgl. Walther, „Lutheraner" 13, 85 ff.: „Von der Hoffnung einer noch bevorstehenden allgemeinen Bekehrung." Derselbe, „L. u. W." 1859, S. 307 ff. 331 ff.: „Wird Röm. 11, 25. 26. 27 eine noch zu erwartende solenne Judenbekehrung gelehrt?" Beide Artikel sind sehr sorgfältig gearbeitet und gehören zu den gründlichsten Abhandlungen über diese Frage. In dem „Lutheraner"-Artikel stellt Walther zunächst dogmengeschichtlich dar, was die lutherischen Lehrer von einer allgemeinen Judenbekehrung gehalten haben. Er teilt die lutherischen Lehrer in drei Klassen: 1. in solche, die sich anfangs für eine bevorstehende allgemeine Judenbekehrung ausgesprochen, aber später widerrufen haben, 2. in solche, die diese Hoffnung nie teilten, 3. in solche, die die allgemeine Judenbekehrung entweder als wahrscheinlich oder als gewiß lehrten. Dann geht Walther auf die Hauptstellen der Schrift ein, die für den Chiliasmus überhaupt und für eine all-

Die Lektion, welche der Apostel den Heidenchristen Röm. 11 erteilt, sollen auch die Christen zu unserer Zeit wohl beherzigen. Gar leicht schleicht sich der Gedanke ein, als ob über das Volk, das in seinen Vorfahren den Heiland der Welt gekreuzigt hat, Gottes Gnade aufgehört habe. Und gerade bei denen, die eine noch zukünftige allgemeine Judenbekehrung lehren, finden sich hierüber mehr als bedenkliche Äußerungen. Luthardt (zu Röm. 11 im Zöcklerschen Kommentar) redet von einem „besonderen Gerichtsbann“, der gegenwärtig auf Israel liege. Er sagt: „Die Gegenwart Israels ist die der πώρωσις.“ Das ist ein Irrtum! Nach der ausdrücklichen Erklärung des Apostels ist die Gegenwart Israels nicht die der πώρωσις, sondern der nur teilweisen πώρωσις, und Paulus' Worte: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“ gelten den Juden aller Zeiten bis an das Ende der Welt. Trefflich sagt Walther: „Mögen die Juden immerhin ihren eigenen Messias gekreuzigt und verworfen haben — es sollen nach dem vom Apostel aufgeschlossenen Geheimnis so lange Juden bekehrt werden, solange Heiden sich bekehren. Die Gnadentür soll nicht nur beiden bis ans Ende offen stehen, sondern von beiden soll auch immer eine Zahl in das Reich Gottes wirklich eingehen.“ Vielleicht ist die Behauptung richtig, daß seit dem ersten Pfingsten ebenso viele Juden als Heiden zu Christo bekehrt worden sind, wenn wir die verhältnismäßig kleine Zahl der Juden mit der großen Zahl der Heiden vergleichen. Doch, das mag dahingestellt bleiben. Gewiß sind wir aber aus der Schrift, daß die Gnadentür den Juden nicht weniger offen steht als den Heiden, und daß Gott die Juden unter

---

gemeine Judenbekehrung insonderheit angeführt worden sind, und zeigt, daß in denselben diese Lehre nicht enthalten sei. Der Artikel in „L. u. W.“ beschäftigt sich eingehend mit Röm. 11, 25 ff. und setzt sich mit den Meinungen neuerer Theologen über diese Stelle auseinander. Unter den alten lutherischen Theologen behandelt die allgemeine Judenbekehrung sehr ausführlich und gründlich Calov in seiner Biblia Illustrata zu Röm. 11, 25. Calov bietet zugleich eine Geschichte der Auslegung bei den Kirchenvätern, den Römischen, den Reformierten und den Lutheranern. Zu dem Resultat der Calovschen Auslegung bekennt sich Philippi nach seinem Widerruf. Unter den alten Theologen verweisen wir noch auf Gerhard, L. de extremo iud., § 111; Quenstedt II, 1812 sqq.; Hollaz, Examen. De iud. extr., qu. 16. Was die neueren Theologen betrifft, die für eine allgemeine Judenbekehrung eintreten, so findet man alles Wesentliche zusammengestellt, wenn man etwa Tholuck, Meyer, Luthardt, Hodge, Alford und Philippi (vor seinem Widerruf) zu Röm. 11, 25 nachliest. Vgl. zur Literatur auch Walthers dokumentarischen Nachweis gegen D. Seiß, daß Papias, Justin, Irenäus usw. einen groben Chiliasmus gelehrt haben, „L. u. W.“ 1872, S. 97 ff.

die Heiden zerstreut hat, nicht um sie vom Heil auszuschließen, sondern um sie durch das Zeugnis und das Beispiel der gläubigen Christen zu dem Glauben zu reizen, daß in JEsus von Nazareth der Messias der Juden und der Heiland der Welt erschienen ist. Nur bei dieser Erkenntnis werden wir die rechte innere und äußere Stellung gegen Israel einnehmen. Dagegen kann die schriftwidrige Meinung, daß die Gegenwart Israels die der Verstockung sei und der „Gerichtsbann" erst später gehoben werde, ihrer Natur nach nur schädlich auf Christen und Juden wirken. Sie wird einerseits die Christen daran hindern, den Juden mit Zuversicht das Evangelium zu bezeugen; andererseits ist sie geeignet, die Aufmerksamkeit der Juden von dem Evangelium, das sie jetzt in der Zerstreuung hören und nach Gottes Willen glauben sollen, abzuwenden und auf eine zukünftige Zeit zu richten. Diese verderbliche Wirkung wird gesteigert, wenn das Zukunftsbild noch durch die Einstellung der nationalen jüdischen Einheit, der Rückkehr in das Land der Väter und der Wiederaufrichtung des Tempelkultus bereichert wird. Zu den vielen traurigen Folgen des „Weltkrieges" gehört auch die, daß von den sogenannten „Alliierten" den Juden Palästina als nationale Heimat versprochen worden ist. Anstatt Buße zu tun und an den Messias zu glauben, der erschienen ist, denken nun die orthodoxen Juden an eine Rückwanderung nach Palästina und die Wiederaufrichtung des Tempelkultus, die Reformjuden an eine geistige Beherrschung der Welt durch jüdische Geistesüberlegenheit und Bildung, vermittelst der auf dem Ölberge zu errichtenden jüdischen Universität.[1805b)]

4. Die Auferstehung der Toten.

(De resurrectione mortuorum.)

Die Tatsache der Auferstehung der Toten wird von der menschlichen Vernunft nicht nur bezweifelt, 1 Kor. 15, 35, sondern auch verspottet, Apost. 17, 32. Dies geschieht im Widerspruch mit der natürlichen Gotteserkenntnis. Weil die menschliche Vernunft schon aus den

---

1805 b) Vgl. Dr. Weizmanns Worte bei der Grundsteinlegung für die jüdische Universität auf dem Ölberg „L. u. W." 1920, S. 93. Auch der Bau eines Tempelgebäudes ist möglich, weil die Juden die nötigen Geldmittel besitzen und eine genaue Beschreibung des Tempels im Alten Testament (1 Kön. 6 und 2 Chron. 3) vorliegt. Aber die Wiedereinrichtung des Tempelkultus ist unmöglich, weil dazu notwendig Priester aus dem Hause Aaron und dem Stamm Levi gehören (Esra 6, 62; Neh. 7, 64), die jüdischen Geschlechtsregister aber abhanden gekommen sind. (Vgl. Baumgarten, Glaubenslehre II, 160 f. Winer, Realwörterb.[3] II, 516. Eusebius, Kirchengesch. I, 6.)

Die Lektion, welche der Apostel den Heidenchristen Röm. 11 erteilt, sollen auch die Christen zu unserer Zeit wohl beherzigen. Gar leicht schleicht sich der Gedanke ein, als ob über das Volk, das in seinen Vorfahren den Heiland der Welt gekreuzigt hat, Gottes Gnade aufgehört habe. Und gerade bei denen, die eine noch zukünftige allgemeine Judenbekehrung lehren, finden sich hierüber mehr als bedenkliche Äußerungen. Luthardt (zu Röm. 11 im Zöcklerschen Kommentar) redet von einem „besonderen Gerichtsbann", der gegenwärtig auf Israel liege. Er sagt: „Die Gegenwart Israels ist die der πώρωσις." Das ist ein Irrtum! Nach der ausdrücklichen Erklärung des Apostels ist die Gegenwart Israels nicht die der πώρωσις, sondern der nur teilweisen πώρωσις, und Paulus' Worte: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme" gelten den Juden aller Zeiten bis an das Ende der Welt. Trefflich sagt Walther: „Mögen die Juden immerhin ihren eigenen Messias gekreuzigt und verworfen haben — es sollen nach dem vom Apostel aufgeschlossenen Geheimnis so lange Juden bekehrt werden, solange Heiden sich bekehren. Die Gnadentür soll nicht nur beiden bis ans Ende offen stehen, sondern von beiden soll auch immer eine Zahl in das Reich Gottes wirklich eingehen." Vielleicht ist die Behauptung richtig, daß seit dem ersten Pfingsten ebenso viele Juden als Heiden zu Christo bekehrt worden sind, wenn wir die verhältnismäßig kleine Zahl der Juden mit der großen Zahl der Heiden vergleichen. Doch, das mag dahingestellt bleiben. Gewiß sind wir aber aus der Schrift, daß die Gnadentür den Juden nicht weniger offen steht als den Heiden, und daß Gott die Juden unter

---

gemeine Judenbekehrung insonderheit angeführt worden sind, und zeigt, daß in denselben diese Lehre nicht enthalten sei. Der Artikel in „L. u. W." beschäftigt sich eingehend mit Röm. 11, 25 ff. und setzt sich mit den Meinungen neuerer Theologen über diese Stelle auseinander. Unter den alten lutherischen Theologen behandelt die allgemeine Judenbekehrung sehr ausführlich und gründlich Calov in seiner Biblia Illustrata zu Röm. 11, 25. Calov bietet zugleich eine Geschichte der Auslegung bei den Kirchenvätern, den Römischen, den Reformierten und den Lutheranern. Zu dem Resultat der Calovschen Auslegung bekennt sich Philippi nach seinem Widerruf. Unter den alten Theologen verweisen wir noch auf Gerhard, L. de extremo iud., § 111; Quenstedt II, 1812 sqq.; Hollaz, Examen, De iud. extr., qu. 16. Was die neueren Theologen betrifft, die für eine allgemeine Judenbekehrung eintreten, so findet man alles Wesentliche zusammengestellt, wenn man etwa Tholuck, Meyer, Luthardt, Hodge, Alford und Philippi (vor seinem Widerruf) zu Röm. 11, 25 nachliest. Vgl. zur Literatur auch Walthers dokumentarischen Nachweis gegen D. Seiß, daß Papias, Justin, Irenäus usw. einen groben Chiliasmus gelehrt haben, „L. u. W." 1872, S. 97 ff.

Auferstehungsglauben bei den „alttestamentlichen Frommen" sich nur sehr allmählich entwickeln zu lassen. Auch **Luthardt** meint: „Im Alten Testament tritt die Lehre von der Auferstehung nur sehr allmählich hervor."[1810] Bei der Frage nach der Auferstehungslehre im Alten Testament verweist man dann auf einige Stellen in den **späteren** alttestamentlichen Schriften, namentlich auf Dan. 12, 2, auch wohl auf Ps. 17, 15 und auf „vorbildliche" Stellen wie Hos. 13, 14; Jes. 26, 19; Hesek. 37; allenfalls auch auf Hiob 19, 25—27. Ebenso meint **Voigt**: "The doctrine of resurrection is found only in the later books of the Old Testament."[1811] Aber diese Meinung offenbart einen niedrigen Stand des alttestamentlichen Schriftverständnisses und widerspricht direkt Christo selbst, der ausdrücklich sagt, daß in den Worten 2 Mos. 3, 6: „Ich bin der Gott Abrahams" usw. die Auferstehung der Toten gelehrt sei.[1812] Dagegen sagt **Hofmann**, unter dem Widerspruch von Luthardt:[1813] „Nichts kann irriger sein als die Meinung, die Totenauferstehung sei eine spät erst durch menschliches Nachdenken aufgekommene Idee, deren ersten Spuren, wenn sie nicht gar erst von den Parsen an die Juden gekommen ist, wir bei Jesaia und Ezechiel, vielleicht auch schon in den Psalmen Davids begegnen sollen. . . . Es ist keine Zeit zu finden, wo sich der Glaube ohne diese Hoffnung denken ließe, und kein Zeitpunkt nach der ersten Verheißung, wo sie zuerst hätte aufkommen können. . . . Hengstenberg sagt einmal, wo man den Tod als Strafe der Sünde ansah, habe der Glaube an das ewige Leben notwendig hervorbrechen müssen, sobald die Hoffnung auf die Erlösung Wurzel gefaßt hatte. Die Hoffnung auf die Erlösung hat aber Wurzel gefaßt, als jenes ernste Gotteswort nach der Sünde der Erstgeschaffenen vom Siege der Menschheit" (sollte heißen: vom Siege des Weibessamens) „über ihren Verführer sagte. In diesen Sieg ist auch der Tod verschlungen. Was aber der Menschheit verheißen war, sollte sich der Glaube der einzelnen das nicht zurechnen? Wenn sie wußten,

---

1810) Dogmatik II, S. 412. 1811) *Biblical Dogmatics*, p. 239.

1812) Der Verfasser des Artikels „Auferstehung" im Calwer Bibellexikon hält sich freilich berechtigt, Christum falscher Exegese zu beschuldigen: „Was JEsus schon aus dem Namen ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' **herausliest**, daß die Gemeinschaft des Frommen mit Gott über den Tod hinausreicht (Matth. 22, 32), das war diesen Männern selbst und den Gläubigen des Alten Bundes überhaupt im allgemeinen noch verborgen." Hiernach hätte Christus den Sadduzäern mit Unrecht vorgehalten, daß sie die **Schrift** nicht wissen.

1813) Dogmatik, S. 412.

daß ihnen die Sünde vergeben war, wie konnten sie anders als sich der Hoffnung getrösten, daß sie nicht im Tode bleiben werden?"[1814]

Daß die Lehre von der Auferstehung der Toten zu den Fundamentallehren gehört, ohne deren Annahme der christliche Glaube nicht bestehen kann, ist in der Schrift klar ausgedrückt. Sie sagt von Hymenäus und Genossen, welche die Auferstehung der Toten als bereits geschehen annahmen, also die leibliche Auferstehung am Jüngsten Tage leugneten, daß sie der Wahrheit gefehlt (*περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν*) und am Glauben Schiffbruch erlitten haben" (*περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*).[1815]

Die Auferweckung der Toten ist nie Menschenwerk, sondern in jedem Fall ein Werk der göttlichen Allmacht, 2 Kor. 1, 9: *ὁ θεὸς ὁ ἐγείρων τοὺς νεκρούς*. Röm. 4, 17: *ὁ θεὸς ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*. Weil aber die göttliche Allmacht den drei Personen der heiligen Dreieinigkeit ohne Teilung und ohne Vervielfältigung zukommt, wie bei der Lehre von Gott ausführlich dargelegt wurde, so sagt auch der Sohn Gottes den numerisch einen Akt (eandem numero actionem), wie der Welterhaltung,[1816] so auch der Totenerweckung, von sich aus, Joh. 5, 21: „Wie der Vater die Toten auferweckt und macht sie lebendig, also auch der Sohn macht lebendig, welche er will." Zugleich lehrt die Schrift mit großem Nachdruck, daß der göttliche Akt der Totenerweckung und des Endgerichts durch den menschgewordenen Sohn Gottes, also in und nach der menschlichen Natur Christi, sich vollzieht. Joh. 5, 22: „Der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohn gegeben", und zwar V. 27: *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*, „weil er Menschensohn ist".[1817] Darum soll sich auch (V. 28) niemand über die Tatsache wundern, daß die Stunde kommt, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden seine — des Menschensohnes — Stimme hören. Nach der göttlichen Ökonomie steht es so, daß der Erlöser der Welt auch der Totenerwecker und Richter der Welt ist. Wie der Sohn Gottes nicht als *ἄσαρκος*, sondern als *ἔνσαρκος*, nämlich in der angenommenen menschlichen Natur, der Sündenträger der Welt geworden ist und dadurch die Werke des

1814) Schriftbeweis 2 II. 2, S. 490; beistimmend zitiert von Philippi, Glaubenslehre VI, 80, Anm.

1815) 2 Tim. 2, 18. 19; 1 Tim. 1, 19. 20.

1816) Joh. 5, 17—20.

1817) Nähere Darlegung II, 177, und Note 370.

Teufels zerstört hat, so vollzieht sich auch in der angenommenen menschlichen Natur das Weltgericht und die voraufgehende Totenerweckung „durch einen Mann, in welchem er's beschlossen hat", *ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν*, Apost. 17, 31. Die Meinung, daß der menschlichen Natur Christi die Handlungen (actiones) der Gottheit nicht mitgeteilt werden könnten, findet sich zwar in reformierten Schriften, aber nicht in der Heiligen Schrift.[1818]

Auf die Frage, wer aufersteht (subiectum *quod* resurrectionis), antwortet die Schrift: Alle Menschen, nicht nur die gläubigen, sondern auch die ungläubigen, Joh. 5, 28: *Πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*, und Paulus vor Felix, Apost. 24, 15: *ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων.* Bekanntlich ist die Auferstehung der Ungläubigen in alter und neuer Zeit geleugnet worden.[1819] Es verhält sich aber mit der leiblichen Auferstehung anders als mit der geistlichen. Christi Aufforderung zur geistlichen Auferstehung in der Gnadenzeit, das ist, zum Glauben an das Evangelium,[1820] kann widerstanden werden,[1821] weil in der Gnadenzeit Christus durch Mittel wirkt. Christi Ruf zur leiblichen Auferstehung am Jüngsten Tage müssen alle Menschen Folge leisten, weil Christus hier *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*, in aufgedeckter Majestät, erscheint und darum efficacia irresistibili wirkt.[1822] — Auf die Frage, was aufersteht (subiectum *quo* resurrectionis), antwortet die Schrift: Das, was von den Menschen „in den Gräbern" ist, also die Menschen nach ihren Leibern. Die Identität mit den Leibern, die die Menschen auf Erden gehabt haben, ist schon durch den Ausdruck „Auferstehung", *ἀνάστασις*, ausgesagt. Das steht auf und wird lebendig, was vorher hingefallen und tot war. Vox *ἀναστάσεως* importat iteratam stationem eius, quod ante steterat et ceciderat. Wer die numerische Identität der gestorbenen und auferstandenen Leiber leugnet, leugnet eo ipso die Auferstehung der Toten. Wie die in einem Augenblick geschehende Verwandlung (*ἀλλαγησόμεθα*) der am Jüngsten

---

1818) Vgl. II, 273 ff.

1819) Vgl. die Antithese bei Gerhard, L. de resurrectione, § 100—102; bei Günther, Symbolik⁴, S. 422 f. (Soziniander, Adventisten, Russelliten, Christadelphianer). Strong, *Syst. Theol.*, 1016, gegen Stevens, *Pauline Theol.*, p. 357.

1820) Matth. 11, 29: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!"

1821) Matth. 23, 37: „Ihr habt nicht gewollt."

1822) Matth. 25, 31. 32.

Tage Lebenden[1823]) nicht die Identität der Leiber aufhebt, so auch nicht die Auferweckung der Toten. Bedenken wie diese: Bestandteile des in Staub zerfallenen Leibes seien in andere Körper übergegangen usw., sind durch Christi Wort gedeckt: „Ihr wisset nicht die Kraft Gottes." Aber die Leiber der Frommen werden von geistlicher Beschaffenheit sein, *σώματα πνευματικά*.[1824]) Was unter einem „geistlichen Leibe" zu verstehen sei, können wir selbstverständlich nicht spekulativ bestimmen, sondern nur aus der Offenbarung der Schrift lernen. In der Schrift werden die Auferstehungsleiber im Gegensatz zu ihrer Beschaffenheit in diesem Leben als unverweslich, herrlich, voll Lebenskraft beschrieben: *ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ — ἐν δόξῃ — ἐν δυνάμει*, 1 Kor. 15, 42. 43. Das „herrlich" ist noch näher erklärt Phil. 3, 21: „ähnlich (*σύμμορφον*) dem verklärten Leibe Christi", und Matth. 13, 43: „Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne." Das „den Engeln gleich" (*ἰσάγγελοι*, Luk. 20, 36; *ὡς ἄγγελοι*, Matth. 22, 30) erhält seine nähere Bestimmung durch das beigefügte: „Sie werden weder freien noch sich freien lassen." Es ist also die Engelgleichheit weder auf Leiblosigkeit noch auf Geschlechtlosigkeit auszudehnen. In bezug auf die Geschlechtlosigkeit sagt Baier richtig: Recipient *sexum* et partes seu membra omnia, quae in hac vita habuerunt, licet non ad veterem *usum* redintegrandum, tamen ad integritatem corporis organici.[1825]) Da Same und Ernte, Speise und Kleidung usw. mit diesem Weltlauf aufhören, so wird — wie Luther es ausdrückt[1826]) — der geistliche Leib „nicht mehr ein essender, schlafender, däuender Leib sein, sondern geistlich von Gott gespeist und erhalten werden und das Leben gar an ihm haben".[1827]) Was die Leibesgröße (Statur) der Auferweckten betrifft, so hat die Meinung derer die größere Wahrscheinlichkeit für sich, welche annehmen, daß jeder in der Statur auferstehen

1823) 1 Kor. 15, 51. 52.

1824) 1 Kor. 15, 44: *Σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.*

1825) Comp. ed. Walther II, 248. Ebenso Luther IX, 122: „Der Leib in seiner Natur bleibt, aber nicht derselbe Brauch des Leibes."

1826) St. L. IX, 1243.

1827) Vgl. a. a. O. die Ausführung Luthers zu dem „natürlichen Leib", *σῶμα ψυχικόν*, die auch in sprachlicher Hinsicht klassisch ist: „Das Wort animale corpus, das wir verdolmetscht haben: ein ‚natürlicher Leib', kommt von dem hebräischen Nephesch, anima, und heißt nicht allein ein Stück des Menschen, wie wir Deutschen die Seele heißen, sondern heißt den ganzen Menschen, wie er lebt in den fünf Sinnen und sich muß erhalten mit Essen, Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind." So richtig auch Meyer z. St.

wird, in der er gestorben ist.[1828] Bei den Frommen werden natürlich alle körperlichen Defekte (deformitas), auch die Spuren des Alters, getilgt sein, weil alle körperlichen Defekte, auch das Altwerden, nur eine Folge der Sünde sind. Weil in den Ungläubigen die Sünde in verfestigtem Maße bleibt, so werden auch in ihren Leibern die Folgen der Sünde (die deformitas) schärfer als in diesem Leben ausgeprägt hervortreten.[1829]

5. Das Endgericht.

(De iudicio extremo.)

Mit der sichtbaren Erscheinung Christi und der Auferweckung der Toten ist unmittelbar das Weltgericht verbunden. An die Beschreibung der herrlichen sichtbaren Erscheinung Christi Matth. 25, 31 schließen sich unmittelbar die Worte: „Dann (*τότε*) wird er sitzen auf dem Stuhl (*ϑρόνος*) seiner Herrlichkeit, und werden vor ihm alle Völker (*πάντα τὰ ἔϑνη*) versammelt werden; und er wird sie voneinander scheiden (*ἀφοριεῖ*), gleich als ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zu seiner Linken.“ Daß nach der göttlichen Ökonomie Christus in seiner von der göttlichen Herrlichkeit durchstrahlten menschlichen Natur der Richter der Welt sein wird, wurde schon unter dem vorhergehenden Abschnitt dargelegt.

Als Objekte des Gerichts nennt die Schrift alle Menschen, fromme und gottlose,[1830] tote und lebende,[1831] außer den Menschen auch die bösen Engel.[1832]

1828) Offenb. 20, 12: „Ich sah die Toten, beide groß und klein (*μικροὺς κα μεγάλους*), stehen vor Gott.“ Vgl. zu diesem ganzen **Abschnitt die ausführliche** dogmengeschichtliche und exegetische Abhandlung bei Gerhard, L. de resurr., unter dem Abschnitt De materia resurr., § 67—90.

1829) Gerhard stellt dies so dar, l. c., § 52: Quodsi in hac vita malefici ac facinorosi tetrico vultu de occulta cordium suorum impietate testantur, „der Mord und Diebstahl siehet ihnen aus den Augen“, quanto magis in damnatorum corporibus ac faciebus maculae ineluibiles peccatorum apparebunt.

1830) 2 Kor. 5, 10: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfange“ (*κομίσηται*, davontrage), „nachdem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse.“ Röm. 14, 10: „Wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden.“

1831) Apost. 10, 42: „Er [JEsus von Nazareth] ist verordnet (*ὡρισμένος*) von Gott ein Richter der Lebendigen und der Toten.“

1832) 2 Petr. 2, 4: „Gott hat der Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern hat sie mit Ketten der Finsternis zur Hölle verstoßen und übergeben, daß sie zum Gericht behalten werden“ (*παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*). Be-

Als das, wonach gerichtet wird (norma iudicii), nennt die Schrift die Werke der Menschen, 2 Kor. 5, 10: *πρὸς ἃ ἔπραξεν [ἕκαστος], εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν.*[1833] Aber die Frommen werden nur nach ihren guten Werken gerichtet, weil diese Werke Zeugnisse ihres Glaubens an Christum sind; die bösen Werke der Gläubigen, weil sie durch die Rechtfertigung in die Tiefe des Meeres geworfen (Micha 7, 19), also vergeben sind, werden auch am Jüngsten Tage nicht wieder ans Licht gezogen. Dies kommt gerade auch Matth. 25, 34—40 zum Ausdruck, wo bei dem Gericht der zur Rechten Gestellten nur gute, keinerlei böse Werke erwähnt werden. Man kann die auch von einigen lutherischen Theologen (wenn auch mit allerlei Beschränkungen) ausgesprochene Ansicht, daß auch die bösen Werke der Gläubigen im Endgericht wieder zum Vorschein kommen werden, nur eine wunderliche nennen. Weisen wir diese wunderliche, schriftwidrige Ansicht ab, so sind damit zwei Reihen von Schriftaussagen, die einander zu widersprechen scheinen, schriftgemäß harmonisiert. Die Schrift sagt allerdings zweierlei auf das bestimmteste aus: 1. daß alle Menschen mit Einschluß der Gläubigen gerichtet werden;[1834] 2. daß die Gläubigen überhaupt nicht in das Gericht

---

kanntlich ist darüber gestritten worden, ob 1 Kor. 6, 3: „Wisset ihr nicht, daß wir über die Engel" (*ἀγγέλους*, Engel) „richten werden?" böse oder gute Engel gemeint seien. Vgl. Calov und Meyer z. St. Meyer versteht hier gute Engel und nimmt für sich die striktere Exegese in Anspruch, weil „Engel" ohne nähere Bestimmung immer gute Engel bezeichne. Allein Meyer vergißt die allgemein anerkannte exegetische Regel, daß das Prädikat sowohl das Subjekt als auch das Objekt näher bestimmt. Das Prädikat „richten" bestimmt das Objekt „Engel" näher als ein solches, an dem Sünde haftet, also als böse Engel. Meyer sucht dann auch selbst nach einer näheren Bestimmung für seine „guten Engel" und findet diese in Hebr. 1, 14, wo gesagt ist, daß die guten Engel an den Christen Dienst zu tun haben, für den sie „verantwortlich" sein müßten. Allein der allgemeine Begriff „verantwortlich" genügt nicht für Meyers Gedankengang. Er muß den allgemeinen Begriff in den bestimmten Begriff, daß die guten Engel bei ihrem Dienst sündigen, umsetzen. So kommt er, um ein passendes Objekt für das Prädikat „richten" zu gewinnen, selbst wieder auf die Deutung zurück, die er an den „meisten" als unexegetisch verwirft. Vergeblich beruft sich Meyer auf Gal. 1, 8, wo „in einem gesetzten Fall" die guten Engel das *ἀνάθεμα* träfe. Wir haben es hier nicht mit einem gesetzten Fall, sondern mit der Wirklichkeit zu tun: *ἀγγέλους κρινοῦμεν*, wir werden Engel richten. Die Christen richten, insofern sie alles mittun, was Christus tut.

1833) Spezialisierung der guten und der bösen Werke Matth. 25, 35—40. 42—45; 12, 36: *πᾶν ῥῆμα ἀργόν.*

1834) Die oben angeführten Stellen, Röm. 14, 10: „Wir" — der Apostel redet im Namen aller Christen — „werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden" usw.

mit Gerhard, Quenstedt und Calov einen Weltuntergang quoad substantiam an. Gerhard behandelt die Frage sehr ausführlich.[1841] Er läßt beide Seiten mit ihren Argumenten und Gegenargumenten zu Worte kommen und gibt dann die Gründe an, weshalb er einen Weltuntergang dem Wesen nach für den Schriftworten entsprechender hält.[1842] Trotzdem sagt Gerhard:[1843] „Die Meinung vom

729 f.; Erl.² 9, 117. 108 f.): „Es ist sehr tröstlich geredet, daß Paulus die ganze Kreatur einzieht, gleich als in eine Person, die mit uns ein Verlangen haben, aus diesem Leben in ein anderes zu kommen. Daß wir ja gewiß wissen, daß wir noch nicht leben, wie wir sollen, sondern warten eines andern Lebens, das unser rechtes Leben sein soll; wie die Sonne eines andern Schmuckes wartet, den sie haben soll, samt der Erde und allen andern Kreaturen, nämlich, daß sie gereinigt soll werden von allem Mißbrauch des Teufels und der Welt. Dieses aber, spricht er, wird geschehen, wenn die Kinder Gottes offenbart werden. Jetzt auf Erden sind sie wohl schon Gottes Kinder, aber sie sind noch nicht in ihrer Herrlichkeit, gleichwie die Sonne noch nicht in ihrer rechten Herrlichkeit ist, darum daß sie der Eitelkeit ist unterworfen; aber sie will des Endes erharren, welches ihr vorgestellt ist, da ihr Dienst einmal soll aufhören; darauf wartet sie samt der ganzen Kreatur und allen Heiligen mit eitel Seufzen und bleibt unterdes unterworfen der Eitelkeit, das ist, dem Teufel und der bösen Welt, allein um Gottes willen, der hat sie unterworfen, doch auf Hoffnung, daß es nicht soll ewig währen." — Brenz (Homil. 53. in Lucam): Num coelum et terra ita transibunt, ut nihil eorum omnino maneat? Minime omnium. Non transibunt omnino, sed mutabuntur. Abiicient vestimentum corruptionis et induent novam vestem incorruptionis, futura quidem coeli ac terrae mutatio, non autem in totum abolitio. Andere Zitate bei Gerhard, L. de consummatione seculi, § 38. Zu den oben angeführten Worten Luthers sind aber Stellen zu vergleichen wie St. L. VIII, 1187 ff.

1841) L. de consummatione seculi, § 37—63.

1842) Das Hauptversehen derer, die aus Röm. 8 eine bloße Verklärung der Kreatur beweisen wollen, sieht Gerhard darin, daß sie in der Aussage, daß „auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" das Wort „Dienst" (*δουλεία*) nicht recht beachten. Sie deuteten so, als ob der Apostel sage, daß die Kreatur vom vergänglichen Wesen (corruptio) frei werden solle, während die Aussage des Apostels nur auf eine Befreiung vom Dienst (servitus) des vergänglichen Wesens laute. Addimus, sagt Gerhard, apostolum nequaquam dicere, quod liberanda sit creatura a *corruptione*, quae phrasis substantiali interitui opposita videri poterat, sed a *servitute* corruptionis, quae eidem minime adversatur. Wovon die personifizierte Kreatur befreit zu werden sich sehne, sei der Dienst des vergänglichen Wesens. Diese Befreiung vom Dienst könne aber nicht nur durch die Verklärung (renovatio), sondern ebensowohl auch dadurch geschehen, daß die Kreatur zu existieren aufhöre. Beispielsweise erinnert Gerhard an Senecas Worte an Marcia, daß durch den Tod dem Menschen Freiheit von allen Übeln zuteil werde, obwohl Seneca dabei seine Meinung festhalte, daß der Mensch mit dem Tode zu existieren aufhöre. Ebenso argumentiert Calov z. St.

1843) l. c., § 38.

halten werden. Wenn dieser Zweck erreicht ist, das ist, wenn sie in täglicher Buße ihre Sünde erkennen und im Glauben zu Christo als ihrem Sündentilger fliehen, so geht es mit ihnen nach dem Wort: „Christus ist des Gesetzes“, also auch des Gerichts, „Ende“; „wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet“. Luther: „Das Gericht ist aufgehoben; es geht den Gläubigen so wenig an, als es die Engel angeht. . . . Alle Gläubigen kommen aus diesem Leben ohne Gericht ins Himmelreich und werden noch anderer Richter.“ [1839] — Mit Recht ist endlich daran erinnert worden, daß wir uns das Gericht des Jüngsten Tages nicht als eine lange andauernde Erörterung (iudicium discussionis) mit erst darauffolgender Sonderung der Frommen und Gottlosen vorzustellen haben. Nach Matth. 25, 32 geht die Sonderung der Frommen und der Gottlosen aller Erörterung oder Erklärung vorher.

6. Das Ende der Welt.

(De consummatione mundi.)

Daß Himmel und Erde, also die von Gott „am Anfang“ (1 Mos. 1) geschaffene Welt, vergehen oder untergehen werden, sagt die Schrift ausdrücklich. Luk. 21, 33: „Himmel und Erde werden vergehen“, *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται.* Hebr. 1, 10—12 ist Ps. 102, 26—28 zitiert: „Du, HErr, hast von Anfang die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werke. Dieselbigen werden vergehen (*ἀπολοῦνται*); . . . sie werden alle veralten wie ein Kleid, und wie ein Gewand wirst du sie wandeln, und sie werden sich verwandeln“ (*ἀλλαγήσονται*, sie werden verwandelt werden). Und zwar werden Himmel und Erde vergehen und verwandelt im Unterschiede von Gott, der bleibt (*σὺ δὲ διαμένεις*, V. 11), und im Unterschiede von Christi Worten, die nicht vergehen (*οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται*, Luk. 21, 33). Ob dies Vergehen näher als eine gänzliche Vernichtung (interitus mundi secundum substantiam, *κατ' οὐσίαν*) oder nur als eine Verwandlung oder Verklärung (interitus mundi secundum accidentia, *κατὰ ποιότητα*) zu beschreiben sei, darin stimmen auch die alten lutherischen Theologen nicht überein. Luther, Brenz, Althammer, Phil. Nicolai u. a. lehren eine Verwandlung, hauptsächlich auf Grund von Röm. 8, 21.[1840] Die meisten alten lutherischen Theologen nehmen

1839) St. L. VII, 1974. 1975.

1840) *Καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.* Luther (St. L. XII,

mit Gerhard, Quenstedt und Calov einen Weltuntergang quoad substantiam an. Gerhard behandelt die Frage sehr ausführlich.[1841] Er läßt beide Seiten mit ihren Argumenten und Gegenargumenten zu Worte kommen und gibt dann die Gründe an, weshalb er einen Weltuntergang dem Wesen nach für den Schriftworten entsprechender hält.[1842] Trotzdem sagt Gerhard:[1843] „Die Meinung vom

729 f.; Erl.2 9, 117. 108 f.): „Es ist sehr tröstlich geredet, daß Paulus die ganze Kreatur einzieht, gleich als in eine Person, die mit uns ein Verlangen haben, aus diesem Leben in ein anderes zu kommen. Daß wir ja gewiß wissen, daß wir noch nicht leben, wie wir sollen, sondern warten eines andern Lebens, das unser rechtes Leben sein soll; wie die Sonne eines andern Schmuckes wartet, den sie haben soll, samt der Erde und allen andern Kreaturen, nämlich, daß sie gereinigt soll werden von allem Mißbrauch des Teufels und der Welt. Dieses aber, spricht er, wird geschehen, wenn die Kinder Gottes offenbart werden. Jetzt auf Erden sind sie wohl schon Gottes Kinder, aber sie sind noch nicht in ihrer Herrlichkeit, gleichwie die Sonne noch nicht in ihrer rechten Herrlichkeit ist, darum daß sie der Eitelkeit ist unterworfen; aber sie will des Endes erharren, welches ihr vorgestellt ist, da ihr Dienst einmal soll aufhören; darauf wartet sie samt der ganzen Kreatur und allen Heiligen mit eitel Seufzen und bleibt unterdes unterworfen der Eitelkeit, das ist, dem Teufel und der bösen Welt, allein um Gottes willen, der hat sie unterworfen, doch auf Hoffnung, daß es nicht soll ewig währen." — Brenz (Homil. 53. in Lucam): Num coelum et terra ita transibunt, ut nihil eorum omnino maneat? Minime omnium. Non transibunt omnino, sed mutabuntur. Abiicient vestimentum corruptionis et induent novam vestem incorruptionis, futura quidem coeli ac terrae mutatio, non autem in totum abolitio. Andere Zitate bei Gerhard, L. de consummatione seculi, § 38. Zu den oben angeführten Worten Luthers sind aber Stellen zu vergleichen wie St. L. VIII, 1187 ff.

1841) L. de consummatione seculi, § 37—63.

1842) Das Hauptversehen derer, die aus Röm. 8 eine bloße Verklärung der Kreatur beweisen wollen, sieht Gerhard darin, daß sie in der Aussage, daß „auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" das Wort „Dienst" (*δουλεία*) nicht recht beachten. Sie deuteten so, als ob der Apostel sage, daß die Kreatur vom vergänglichen Wesen (corruptio) frei werden solle, während die Aussage des Apostels nur auf eine Befreiung vom Dienst (servitus) des vergänglichen Wesens laute. Addimus, sagt Gerhard, apostolum nequaquam dicere, quod liberanda sit creatura a *corruptione*, quae phrasis substantiali interitui opposita videri poterat, sed a *servitute* corruptionis, quae eidem minime adversatur. Wovon die personifizierte Kreatur befreit zu werden sich sehne, sei der Dienst des vergänglichen Wesens. Diese Befreiung vom Dienst könne aber nicht nur durch die Verklärung (renovatio), sondern ebensowohl auch dadurch geschehen, daß die Kreatur zu existieren aufhöre. Beispielsweise erinnert Gerhard an Senecas Worte an Marcia, daß durch den Tod dem Menschen Freiheit von allen Übeln zuteil werde, obwohl Seneca dabei seine Meinung festhalte, daß der Mensch mit dem Tode zu existieren aufhöre. Ebenso argumentiert Calov z. St.

1843) l. c., § 38.

Untergang der Welt dem Wesen nach verteidigen wir nicht als einen Glaubensartikel, sondern wir sagen, daß diese Meinung den nachdrücklichen Schriftaussagen, welche vom Ende der Welt handeln, mehr entsprechen. Daraus ergibt sich ferner, daß wir diejenigen, welche der entgegengesetzten Meinung sind und den Untergang der Welt als Umwandlung beschreiben, nicht vorschnell der Ketzerei beschuldigen. Deshalb wollen viele bei dieser Frage lieber die Hand auf den Mund legen (*ἐπέχειν*) und diese Sache der zukünftigen Erfahrung überlassen, als etwas Bestimmtes festsetzen."[1844] Alle, welche eine Verwandlung der Kreaturen annehmen, müssen eine solche Verwandlung lehren, wodurch die Welt in ihrer ganzen jetzigen Erscheinungsform[1845] am Jüngsten Tage wirklich vergeht oder ein Ende (*τέλος*) hat. So auch Luther: „Summa, alles soll aufhören, was dieser zeitlichen Güter Wesens ist, so zum vergänglichen Leben und Werken gehört."[1846]

7. Die ewige Verdammnis.

(De damnatione aeterna.)

Daß es eine Verdammnis gibt, die über die Menschen ihrer Sünden wegen nach diesem Leben kommt, wird auch noch einigermaßen aus dem Licht der Natur erkannt. Diese Erkenntnis liegt auf dem Gebiet des Gesetzes, und das Gesetz betätigt sich auch im natürlichen Menschen nicht nur in seiner normierenden, sondern auch in seiner richtenden und verurteilenden Kraft.[1847] Wir finden daher bei den Heiden die Lehre vom Hades mit seinen Strafen nach diesem Leben.[1848] Die Heilige Schrift lehrt die Tatsache der

---

1844) Als solche, die nichts Bestimmtes festsetzen wollen, nennt Gerhard unter den lutherischen Lehrern Heerbrand, Mylius, Hutter, Balthasar Meisner u. a.

1845) 1 Kor. 7, 31: „Das Wesen (*σχῆμα*) dieser Welt vergeht."

1846) St. L. VIII, 1222.

1847) Röm. 2, 15: *Ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.*

1848) Philippi zitiert zu Röm. 1, 32 aus Äschylus' Eumeniden V. 259 bis 265:

Ὄψει δὲ κεἴ τις ἄλλον ἤλιτεν βροτῶν,
Ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν,
Ἢ τοκέας φίλους,
Ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.
Μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν,
Ἔνερθε χθονός,
Δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.

ewigen Verdammnis so klar und nachdrücklich, daß sie nur bei Verwerfung der Autorität der Schrift geleugnet werden kann. Die Schrift stellt die ewige Seligkeit der Gläubigen und die ewige Verdammnis der Ungläubigen nebeneinander, so daß mit der ewigen Verdammnis auch die ewige Seligkeit geleugnet werden müßte. Matth. 25, 46: „Sie werden in die ewige Pein gehen (*εἰς κόλασιν αἰώνιον*), aber die Gerechten in das ewige Leben (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*)." Dieselbe Nebeneinander- und Gegenüberstellung haben wir in andern Stellen der Schrift.[1849] Damit ist die Berufung auf die Tatsache, daß das Wort „Ewigkeit" auch von einer begrenzten Dauer in der Schrift gebraucht werde,[1850] abgewiesen, und haben wir daher das Prädikat „ewig" in allen Schriftstellen, in denen es zur Beschreibung der Dauer der Strafen der Gottlosen gebraucht wird,[1851] im eigentlichen oder strikten Sinne, im Sinne von „sine fine", zu nehmen, wie die Apologie der Augustana (217, 66): Christum in consummatione mundi appariturum esse ac mortuos omnes resuscitaturum et piis aeternam vitam et aeterna gaudia daturum, impios vero condemnaturum esse, ut cum diabolo *sine fine* crucientur.[1852] Daß zu allen Zeiten Einwände gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen erhoben worden sind, ist erklärlich, weil der Gedanke an eine nie endende Pein vernünftiger, mit Bewußtsein ausgestatteter Wesen ein über alles Begreifen entsetzlicher Gedanke ist. „Mein ganz erschrocknes Herz erbebt, daß mir die Zung' am Gaumen klebt." [1853] Aber allen Einwänden liegt ein falsches Prinzip zugrunde, nämlich die Annahme, daß es recht und vernünftig sei, Gottes Wesen und Tun nach unsern menschlichen Gedanken und Erwägungen zu messen. Dies gilt insonderheit auch von denen, die eine ewige Verdammnis eines Teiles der Menschheit weder mit der Einheit des göttlichen Weltplanes („Dualismus") noch mit der göttlichen Liebe noch auch mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinbar finden und daher an die Stelle der ewigen Verdammnis eines Teiles der Menschheit ihre schließliche Beseligung durch allmähliche Besserung im Jenseits oder eine sogleich oder später eintretende Vernichtung der Gottlosen setzen

---

1849) Joh. 3, 36 usw.

1850) 2 Mos. 12, 14. 24; 21, 6 usw.

1851) 2 Thess. 1, 9: *ὄλεθρος αἰώνιος*; Matth. 18, 8: *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*; Mark. 3, 29: *αἰώνιος κρίσις*.

1852) Art. 16 der Augustana: Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis *finem* poenarum futurum esse.

1853) St. L. Gesangb. 434, 1.

wollen.[1854] Dagegen ist als Generalregel festzuhalten, daß Gottes Wesen, Eigenschaften und Tun über unsern menschlichen Horizont hinausliegen,[1855] und wir Menschen daher nicht a priori, sondern nur aus Gottes Offenbarung im Wort wissen können, was mit Gottes Wesen und Eigenschaften in Einklang oder in Widerspruch steht.

Das Wesen (forma) der ewigen Verdammnis besteht in dem ewigen Verworfensein von Gottes Angesicht oder — was dasselbe ist — in dem ewigen Verbanntsein aus der Gemeinschaft Gottes. Matth. 25, 41 heißt es in bezug auf die Verlorengehenden: „Gehet von mir", nämlich von mir hinweg, *πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ*, und Matth. 8, 12: „Sie werden hinausgestoßen werden (*ἐκβληθήσονται*) in die äußerste Finsternis." Der Mensch ist zu Gott, das ist, zur Existenz in Gottes Gemeinschaft, geschaffen. Wie daher das Leben in Gottes Gemeinschaft die höchste Freude und Wonne für den Menschen ist,[1856] so ist mit dem Verstoßensein von Gottes Angesicht die größte Pein nach Leib und Seele verbunden. Zur Beschreibung des Zustandes der Verdammnis gebraucht die Schrift zwar verschiedene Ausdrücke, aber alle bezeichnen intensive Pein nach Leib und Seele: Trübsal und Angst, *θλίψις καὶ στενοχωρία* (Röm. 2, 9), in der Qual sein, *ὑπάρχειν ἐν βασάνοις* (Luk. 16, 23), Pein leiden in der Flamme, *ὀδυνᾶσθαι ἐν τῇ φλογί*

1854) Die Belege bei Günther, Symbolik⁴, S. 420—423. Über „hypothetische Verdammnis" Bretschneider, Systematische Entwicklung³ usw., S. 847 f.: „Unter Ewigkeit der Höllenstrafen verstanden die Alten eine ununterbrochene Fortdauer der Strafen sowohl ihrer Intension als Extension nach und ein stetes Verbleiben der Verdammten an dem ewig unveränderlichen Strafort. ... Die zahlreichen Angriffe auf die kirchliche Vorstellung aber veranlaßten die Neueren, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Verbesserung der Verdammten und dann auch eine Verbesserung ihres Zustandes anzunehmen, die absolute Ewigkeit der Höllenstrafen fallen zu lassen und entweder nur eine hypothetische Ewigkeit derselben anzunehmen, das heißt, unter der Voraussetzung, daß die Verdammten sich in Ewigkeit nicht bessern würden, also nur bei den Verdammten für ewig zu erklären, die sich durch die Strafe nie bessern lassen, oder sie nur für relativ ewig zu halten, das heißt, in der Beziehung, daß die Verdammten hinter der Vollkommenheit und Seligkeit der Frommen, wenn sie sich auch besserten und glücklicher würden, immer zurückblieben und dadurch, daß sie sich für immer in der Tugend und Glückseligkeit zurückgesetzt hätten, die Ewigkeit ihrer Strafe empfinden würden."

1855) 1 Tim. 6, 16: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον;* Röm. 11, 33. 34: *ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ — τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο.*

1856) Vgl. das Vorspiel Matth. 17, 4: *καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι.*

(Luk. 16, 24), geworfen sein in die Hölle, in das nichtverlöschende Feuer, da ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlischt, *εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται* (Mark. 9, 43. 44), wo Heulen und Zähneknirschen ist, *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* (Matth. 8, 12; 13, 50 usw.). Um die Tatsache, daß das Verworfensein von Gottes Angesicht die größte Qual mit sich bringt, zu illustrieren, ist an die Qual eines Fisches außerhalb des Wassers erinnert worden. Der Unterschied ist aber der, daß der Fisch außerhalb des Wassers bald stirbt, während der Mensch, der außerhalb der Gemeinschaft Gottes bleibt, durch Gottes Gericht am Leben erhalten wird, *ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου κρίσεως*, Mark. 3, 29.

Hier sind noch Einzelfragen behandelt worden. In bezug auf die Frage, ob das Feuer der Hölle materiell oder immateriell zu fassen sei, empfiehlt Gerhard das *ἐπέχειν*, wiewohl er persönlich der immateriellen Fassung zuneigt (magis propendemus).[1857] Quenstedt tritt[1858] entschiedener für die immaterielle Fassung ein, mit der Begründung: „Die Schrift pflegt von den Dingen der zukünftigen Welt in Ausdrücken zu reden, die diesem Leben angehören, wie sie denn auch die Freuden des himmlischen Lebens als eine Hochzeit und ein Gastmahl beschreibt, Matth. 8, 11; Luk. 22, 30." Daher will Quenstedt auch das Feuer der Hölle als eine bildliche Bezeichnung der größten Qual fassen. „Bestätigt wird diese Meinung aus Jes. 66, 24: ‚Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen.' Wie aber der Wurm beschaffen ist, so ist auch das Feuer beschaffen. Durch das Feuer wird bildlich (metaphorice) der äußerste Schmerz bezeichnet." [1859] In der Regel schließen die alten Theologen die Besprechung dieser Frage mit der Bemerkung: „Es ist besser, mehr darum besorgt zu sein, wie wir durch wahre Buße dem ewigen Feuer entfliehen, als über die Natur des Feuers müßig zu streiten." [1860] Sicher ist, daß es in der Hölle keine Atheisten gibt, weil die Verdammten Gott als den gerechten Richter tatsächlich erfahren. Der Gedanke, daß es keinen Gott gibt, womit Menschen auf Erden sich und andere täuschten, kann in der Hölle nicht mehr aufkommen. — Es ist die Frage behandelt worden, ob den Verdammten unaufhörliches Sündigen zuzuschreiben sei. Es ist zu sagen: Weil die Verdammten moralische, dem Gesetze Gottes unter-

1857) L. de inferno, § 69.
1858) Systema 1715, I, 820 sqq.
1859) l. c., p. 823.
1860) Gerhard, l. c.

worfene Wesen bleiben und doch nicht so beschaffen sind, wie Gottes Gesetz sie haben will, so ist ihrerseits unaufhörliches Sündigen da. Die Meinung, daß die Höllenstrafen als Reinigungsmittel dienen möchten (hypothetische Verdammnis), ist ebenso schriftwidrig wie die andere, daß sie als ein Mittel der Vernichtung (annihilation) wirken könnten. Ob aber die Verdammten Raum haben werden, auch durch äußerliche Akte Gott unaufhörlich zu lästern, wagt ein Teil der alten lutherischen Theologen nicht zu sagen. Sie beziehen die Worte Offenb. 16, 11: „Sie lästerten Gott im Himmel vor ihren Schmerzen und vor ihren Drüsen" mit Recht auf das Verhalten der Gottlosen im Erdenleben. Als allgemeine Regel sollte festgehalten werden, daß wir uns bei der Beschreibung des Zustandes der Verdammten nach Seele und Leib nicht in Eigenmalerei ergehen, sondern innerhalb der Grenzen der Schriftausdrücke bleiben.

Grade in der Verdammnis nach der Schwere der Sünden sind in der Schrift klar gelehrt. Matth. 11, 22: „Es wird Tyrus und Sidon erträglicher (ἀνεκτότερον) ergehen am Jüngsten Gericht denn euch." Die schwerste Strafe erfährt die Verachtung des reichlich gepredigten Evangeliums, wie Christus in bezug auf Chorazin, Bethsaida und Kapernaum bezeugt.[1861])

Was den Ort der Verdammnis betrifft, so ist allerdings sehr zu empfehlen, von jeder geographischen oder andern Ortsbestimmung abzusehen. Dies wollen die lutherischen Theologen damit ausdrücken, daß sie von einem „Irgendwo" der Hölle, πoῦ inferni sive damnatorum, reden. Sie lehnen es ab, dieses πoῦ als einen bestimmten physischen Ort zu fassen, weil hierfür der Schriftgrund fehle. Quenstedt sagt: „Wo jenes πoῦ sei, ist nicht gewiß. Die einen verlegen es in die Welt, und zwar bestimmt in den Mittelpunkt der Erde, wie die Papisten; andere sagen, es sei außerhalb der Welt, was auch wahrscheinlich ist." [1862]) In positiver Darlegung sollten wir uns begnügen zu sagen, daß die Hölle dort ist, wo sich Gott an den Verdammten in seiner ewigen Strafgerechtigkeit erzeigt, durch ewige Verbannung von seinem Angesicht.[1863]) Auch hier fügen die alten

1861) Matth. 11, 16—24. 1862) I, 810.

1863) Hutter, Libri Conc. Explic., p. 945 sqq., nach Abweisung irriger Ortsbestimmungen: Purior et vere orthodoxa illa est sententia, quae statuit, infernum minime omnium definiendum esse per locum aliquem physicum sive corporalem sive per ullam aliam huius universi partem, sed extra hoc universum per spirituale quoddam, illocale et prorsus incorporeum systema sive πoῦ, ubi, in quo perpetui furoris divini cruciatus tum in corpora, tum

lutherischen Theologen nach dem Vorgange von Kirchenvätern den praktischen Gedanken hinzu, daß wir nicht sowohl um die Ortsbestimmung der Hölle als darum uns bemühen sollten, wie wir der Hölle entfliehen mögen. Quenstedt zitiert Chrysostomus: Recte Chrysostomus: *Μὴ ζητῶμεν ποῦ ἔστιν, ἀλλὰ πῶς φεύγωμεν.*

Die Ursache der ewigen Verdammnis. Weil Christus in seiner stellvertretenden Genugtuung die Versöhnung für der ganzen Welt Sünde ist, so ist nach der ausdrücklichen Erklärung der Schrift die Sachlage die, daß, wie einerseits allein der Glaube selig macht, so auch andererseits nur der Unglaube tatsächlich verdammt, Joh. 3, 36: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer dem Sohn nicht glaubt (*ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ*), der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm"; Mark. 16, 16: „Wer nicht glaubt (*ὁ ἀπιστήσας*), der wird verdammt werden." Wir können die Sachlage so zusammenfassen: Alle Sünden, die Erbsünde und die Tatsünden, sind freilich an sich (natura sua, ut sic, meritorie) verdammlich. Das ist gegen alle Verkleinerer der Sünde festzuhalten. Aber tatsächlich (actu) verdammt nur der Unglaube. Das ist festzuhalten gegen alle Verkleinerer des Werkes Christi, nämlich der völligen Versöhnung aller Menschen mit Gott, die Christus durch die satisfactio vicaria bewirkt hat. Quenstedt:[1864] Licet omnia peccata *ut sic* sint causa meritoria damnationis, formalis tamen, propria, immediata et adaequata damnationis causa est finalis *ἀπιστία* seu incredulitas, quae non solum *meretur*, sed et *actu* infert aeternam mortem ac damnationem, vi dictorum Marc. 16, 16; Ioh. 3, 18. 36. Wo aber der Unglaube ist, da nehmen auch alle andern Sünden wieder ihren verdammenden Charakter an. Dies lehrt die Schrift an den Stellen, wo sie neben dem Unglauben auch die andern Sünden als Ursache der Verdammnis nennt, wie Eph. 5, 6: „Um dieser willen" (Hurerei, Unreinigkeit, Geiz) „kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Unglaubens."[1865]

---

in animas hominum saevient et grassabuntur. Quemadmodum vice versa coelum sive sedes beatorum non est ullus locus corporeus sive physicus, nedum ulla coeli pars, sed spirituale quoddam et illocale *ποῦ* sive ubi, in quo electi aeterna felicitate et ineffabilibus gaudiis perfundentur. Ceterum ubi illud sit inferni systema futurum, imo ubi iammodum sit, certe definire non possumus, praesertim cum Scriptura ipsa hac de re nihil aperte pronuntiet.

1864) I, 807.

1865) Vgl. Gal. 5, 19—21; 1 Kor. 6, 9. 10; Offenb. 22, 15.

Der Zweck der Schriftlehre von der ewigen Verdammnis. Der Zweck, zu dessen Erreichung die schreckliche Tatsache der ewigen Verdammnis in der Schrift gelehrt wird, ist die Warnung vor Unglauben dem Evangelium gegenüber und die Warnung vor fleischlicher Sicherheit und somit die Errettung von der ewigen Verdammnis. Wenn Johannes der Täufer predigt: „Er hat seine Worfschaufel in seiner Hand; er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheune sammeln, aber die Spreu wird er verbrennen mit ewigem Feuer" (πυρὶ ἀσβέστῳ), so steht diese Verkündigung im Dienst seiner Predigt: „Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!"[1866] Wenn Christus auf die Tatsache hinweist: „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen; aber die Kinder des Reichs werden ausgestoßen in die äußerste Finsternis, da wird sein Heulen und Zähneklappern",[1867] so sollen damit „die Kinder des Reichs" vor dem Wege des Gesetzes, auf dem sie wandelten, gewarnt werden. Wenn Christus mahnt, es sei besser, die ärgerliche Hand und den ärgerlichen Fuß abzuhauen, als in die Hölle, das nicht verlöschende Feuer, zu fahren,[1868] so will er damit auch die bereits im Glauben Stehenden an die Notwendigkeit der schonungslosen Kreuzigung des Fleisches erinnern und so vor dem ewigen Verderben bewahren. Demselben Zweck dient die Aussage über Judas: „Es wäre ihm besser, daß derselbige Mensch nie geboren wäre",[1869] sowie die Aussage über den „bösen Knecht", den der HErr mit seiner Zukunft zum Gericht überrascht: Er „wird ihn zerscheitern und wird ihm seinen Lohn geben mit den Heuchlern; da wird sein Heulen und Zähneklappern".[1870] Auch wenn Paulus schreibt: „Du aber nach deinem verstockten und unbußfertigen Herzen häufst dir selbst den Zorn auf den Tag des Zorns", so ist das nach Wortlaut und Kontext eine Ermahnung zur Buße, und geht die Absicht des Apostels dahin, vom Zorn des Tages des Zorns zu erretten. Diesem Zweck lehren zuwider alle Theologen, die die Schriftlehre von der ewigen Verdammnis als eine disputable, der Begutachtung der Theologen anheimgegebene Tatsache behandeln und daher die ewige Verdammnis teils schlechthin leugnen, teils dafür Lehren substituieren wollen, die „Gottes würdiger" sind und dem „menschlichen Bewußtsein", auch dem „christlichen Bewußtsein", besser

1866) Matth. 3, 12. 2.
1867) Matth. 8, 11. 12.
1868) Mark. 9, 43 ff.
1869) Matth. 26, 24.
1870) Matth. 24, 48—51.

wird, in der er gestorben ist.[1828] Bei den Frommen werden natürlich alle körperlichen Defekte (deformitas), auch die Spuren des Alters, getilgt sein, weil alle körperlichen Defekte, auch das Altwerden, nur eine Folge der Sünde sind. Weil in den Ungläubigen die Sünde in verfestigtem Maße bleibt, so werden auch in ihren Leibern die Folgen der Sünde (die deformitas) schärfer als in diesem Leben ausgeprägt hervortreten.[1829]

5. Das Endgericht.

(De iudicio extremo.)

Mit der sichtbaren Erscheinung Christi und der Auferweckung der Toten ist unmittelbar das Weltgericht verbunden. An die Beschreibung der herrlichen sichtbaren Erscheinung Christi Matth. 25, 31 schließen sich unmittelbar die Worte: „Dann (τότε) wird er sitzen auf dem Stuhl (θρόνος) seiner Herrlichkeit, und werden vor ihm alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) versammelt werden; und er wird sie voneinander scheiden (ἀφοριεῖ), gleich als ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zu seiner Linken." Daß nach der göttlichen Ökonomie Christus in seiner von der göttlichen Herrlichkeit durchstrahlten menschlichen Natur der Richter der Welt sein wird, wurde schon unter dem vorhergehenden Abschnitt dargelegt.

Als Objekte des Gerichts nennt die Schrift alle Menschen, fromme und gottlose,[1830] tote und lebende,[1831] außer den Menschen auch die bösen Engel.[1832]

1828) Offenb. 20, 12: „Ich sah die Toten, beide groß und klein (μικροὺς καὶ μεγάλους), stehen vor Gott." Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt die ausführliche dogmengeschichtliche und exegetische Abhandlung bei Gerhard, L. de resurr., unter dem Abschnitt De materia resurr., § 67—90.

1829) Gerhard stellt dies so dar, l. c., § 52: Quodsi in hac vita malefici ac facinorosi tetrico vultu de occulta cordium suorum impietate testantur, „der Mord und Diebstahl siehet ihnen aus den Augen", quanto magis in damnatorum corporibus ac faciebus maculae ineluibiles peccatorum apparebunt.

1830) 2 Kor. 5, 10: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfange" (κομίσηται, davontrage), „nachdem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse." Röm. 14, 10: „Wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden."

1831) Apost. 10, 42: „Er [JEsus von Nazareth] ist verordnet (ὡρισμένος) von Gott ein Richter der Lebendigen und der Toten."

1832) 2 Petr. 2, 4: „Gott hat der Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern hat sie mit Ketten der Finsternis zur Hölle verstoßen und übergeben, daß sie zum Gericht behalten werden" (παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους). Be-

Als das, *wonach gerichtet wird* (norma iudicii), nennt die Schrift die *Werke* der Menschen, 2 Kor. 5, 10: πρὸς ἃ ἔπραξεν [ἕκαστος], εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν.[1833] Aber die Frommen werden nur nach ihren *guten* Werken gerichtet, weil diese Werke Zeugnisse ihres Glaubens an Christum sind; die *bösen* Werke der Gläubigen, weil sie durch die Rechtfertigung in die Tiefe des Meeres geworfen (Micha 7, 19), also vergeben sind, werden auch am Jüngsten Tage nicht wieder ans Licht gezogen. Dies kommt gerade auch Matth. 25, 34—40 zum Ausdruck, wo bei dem Gericht der zur Rechten Gestellten *nur* gute, keinerlei böse Werke erwähnt werden. Man kann die auch von einigen lutherischen Theologen (wenn auch mit allerlei Beschränkungen) ausgesprochene Ansicht, daß auch die bösen Werke der Gläubigen im Endgericht wieder zum Vorschein kommen werden, nur eine wunderliche nennen. Weisen wir diese wunderliche, schriftwidrige Ansicht ab, so sind damit zwei Reihen von Schriftaussagen, die einander zu widersprechen scheinen, schriftgemäß harmonisiert. Die Schrift sagt allerdings *zweierlei* auf das bestimmteste aus: 1. daß *alle* Menschen mit Einschluß der Gläubigen gerichtet werden;[1834] 2. daß die *Gläubigen* überhaupt nicht in das Gericht

---

kanntlich ist darüber gestritten worden, ob 1 Kor. 6, 3: „Wisset ihr nicht, daß wir über die Engel“ (ἀγγέλους, Engel) „richten werden?“ böse oder gute Engel gemeint seien. Vgl. Calov und Meyer z. St. Meyer versteht hier gute Engel und nimmt für sich die striktere Exegese in Anspruch, weil „Engel“ ohne nähere Bestimmung immer gute Engel bezeichne. Allein Meyer vergißt die allgemein anerkannte exegetische Regel, daß das Prädikat sowohl das Subjekt als auch das Objekt näher bestimmt. Das Prädikat „richten“ bestimmt das Objekt „Engel“ näher als ein solches, an dem Sünde haftet, also als böse Engel. Meyer sucht dann auch selbst nach einer näheren Bestimmung für seine „guten Engel“ und findet diese in Hebr. 1, 14, wo gesagt ist, daß die guten Engel an den Christen Dienst zu tun haben, für den sie „verantwortlich“ sein müßten. Allein der *allgemeine* Begriff „verantwortlich“ genügt nicht für Meyers Gedankengang. Er muß den allgemeinen Begriff in den bestimmten Begriff, daß die guten Engel bei ihrem Dienst *sündigen*, umsetzen. So kommt er, um ein passendes Objekt für das Prädikat „richten“ zu gewinnen, selbst wieder auf die Deutung zurück, die er an den „meisten“ als unexegetisch verwirft. Vergeblich beruft sich Meyer auf Gal. 1, 8, wo „in einem gesetzten Fall“ die guten Engel das ἀνάθεμα träfe. Wir haben es *hier* nicht mit einem gesetzten Fall, sondern mit der *Wirklichkeit* zu tun: ἀγγέλους κρινοῦμεν, wir *werden* Engel richten. Die Christen richten, insofern sie alles mittun, was Christus tut.

1833) Spezialisierung der guten und der bösen Werke Matth. 25, 35—40. 42—45: 12, 36: πᾶν ῥῆμα ἀργόν.

1834) Die oben angeführten Stellen, Röm. 14, 10: „Wir“ — der Apostel redet im Namen aller Christen — „werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden“ usw.

Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise" (*ἐκ μέρους*, fragmentarisch), „dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt wurde." Mit Recht reden die alten Theologen bei der Darlegung der Seligkeit von der visio Dei *beatifica*. Mit Recht wird auch hinzugefügt, daß durch die visio beatifica jeder Abfall von Gott ausgeschlossen ist. Abgesehen davon, daß es im Himmel keine verführenden Mächte mehr gibt — denn diese sind für immer in den Feuersee geworfen, Offenb. 20, 10 —, so werden die Seligen durch das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht Gott so vollkommen genießen, daß eo ipso jedes Verlangen nach einem andern Gut schlechthin ausgeschlossen ist.[1876] In bezug auf das Wie des Schauens Gottes ist die Frage aufgeworfen worden, ob es mit den leiblichen Augen (visio corporalis) oder bloß mit dem Geiste (visio mentalis) geschehen werde. Die Schriftausdrücke „von Angesicht zu Angesicht" und: „Sie (*αὐτοί*) werden Gott schauen" usw. sagen die visio corporalis, das ist, das Sehen mit den leiblichen Augen, aus. Die Möglichkeit sollte einen Christen nicht ernstlich bekümmern.[1877] — Außer Gott werden die Seligen auch einander erkennen, und zwar auch die, welche sich in diesem Leben nicht gekannt haben. Hierauf weist schon Matth. 17, 3. 4 hin.[1878] Ob die Seligen auch die Verdammten in der Hölle erkennen werden, kann man auf sich beruhen lassen.[1879] Wenn es stattfindet, so ist allerdings anzunehmen, daß dadurch die Seligkeit der Seligen nicht getrübt wird, weil ihr Wille mit dem Willen Gottes vollkommen übereinstimmt.[1880]

1876) Dies ist die confirmatio voluntatis in bono. Baier II, § 7—9. Gerhard, L. de vita aet., § 75: Quia beati Deum, summum bonum, *intuitive et perfecte* cognoscent, ideo etiam summo illo bono perfecte agnito per sanctum voluntatis motum *inseparabiliter* adhaerebunt ac proinde, ut ex mente omnis caligo ignorantiae, ita ex voluntate omnis ad malum proclivitas erit expulsa. ... Quemadmodum *angeli*, quia semper vident faciem Patris, qui in coelis est, Matth. 18, 10, sunt *in bono confirmati* et a peccati periculo liberati, sic *beati* perfecte sancti et in bono confirmati erunt per et propter beatificam Dei visionem.

1877) Eingehende Behandlung auch der dogmengeschichtlichen Seite dieser Frage bei Gerhard, L. de vita aet., § 143. 144.

1878) Die Jünger erkennen bei der Verklärung Christi Moses und Elias, die sie in diesem Leben nicht gesehen hatten.

1879) Das Gespräch zwischen Abraham und dem reichen Mann, Luk. 16, 23 ff., gehört zu den Nebenumständen, die nicht auszudeuten sind. Vgl. Luther XI, 1204 ff.

1880) So Gerhard, L. [illegible] ...um divinae voluntati perfecte erit

Nähere Beschreibung der ewigen Seligkeit. Die Schrift beschreibt die Seligkeit negativ und positiv: negativ als ein völliges Freisein von jedem Übel,[1881] positiv als ein Erfülltsein mit unaussprechlicher Freude.[1882] Daß das himmlische Wesen als hier auf Erden mit Christo in Gott verborgen beschrieben wird, weist schon darauf hin, daß die Seligkeit des Himmels über alles Begreifen in diesem Leben hinausliegt. Um uns die Herrlichkeit des Erbes wenigstens in etwas nahezubringen, sind in der Schrift verschiedene von den Verhältnissen dieses Lebens hergenommene Bilder gebraucht, z. B. das Bild einer Hochzeit,[1883] eines Festmahles,[1884] des Sitzens auf Thronen.[1885] Daß dies nur Bilder sind, durch welche die geistliche Freude der Seligkeit im Himmel in direktem Gegensatz zu irdischer Herrlichkeit bezeichnet wird, sagt die Schrift ausdrücklich.[1886] Daß auch der Leib der Christen, der Genosse der Trübsal und der Arbeiten auf Erden, an der Seligkeit im Himmel teilhaben wird, ergibt sich schon aus dem Begriff des Wesens des Menschen, der Auferstehung und aus den Beschreibungen der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Der Leib wird ein geistlicher Leib sein, *σῶμα πνευματικόν* (1 Kor. 15, 44), ähnlich dem verklärten Leibe Christi, *σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* (Phil. 3, 21); er wird leuchten wie die Sonne, *οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος* (Matth. 13, 43). Völlige Unsterblichkeit, Kraft und Schönheit werden ihn zieren, weil die Sünde, die einzige Ursache des Verfalls, der Schwachheit und der Unschönheit,

1881) 2 Tim. 4, 18; Offenb. 7, 16. 17; 21, 4.

1882) 1 Petr. 1, 8; Ps. 16, 11, vgl. Joh. 17, 24.

1883) Matth. 25, 10: „Welche bereit waren, gingen mit ihm hinein zur Hochzeit", *εἰς τοὺς γάμους*. Offenb. 19, 9 in näherer Bestimmung die Hochzeit des Lammes: „Selig sind, die zum Abendmahl des Lammes, *εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου*, berufen sind."

1884) Matth. 8, 11: „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen", *ἀνακλιθήσονται*. Luk. 13, 29 usw.

1885) Luk. 22, 30: „Ihr sollt essen und trinken über meinem Tisch in meinem Reich und sitzen auf Stühlen (*ἐπὶ θρόνων*) und richten die zwölf Geschlechter Israels."

1886) Luk. 22, 24—30 im Gegensatz zu irdischer Herrschaft; Matth. 22, 30 im Gegensatz zu irdischer Hochzeit: „In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen"; Matth. 8, 12 im Gegensatz zu dem Heulen und Zähneklappern in der Hölle.

völlig abgetan ist.[1887] Die Sprache im Himmel wird die himmlische sein, die einst der Apostel Paulus im Paradies vernahm, aber auf Erden nicht gesprochen werden kann.[1888]

Grade der Seligkeit sind nicht anzunehmen, weil alle Seligen vollkommen selig sind, das ist, jeder der Seligen wird für seine Person im Schauen Gottes volle Genüge haben. Wohl aber gibt uns die Schrift Veranlassung, Grade der Herrlichkeit (*δόξα*, gloria) zu lehren nach der Verschiedenheit der Arbeit und Treue hier auf Erden. Man hat dies in den lateinischen Vers zusammengefaßt: „Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar" und sich dafür mit Recht auf Schriftstellen wie 2 Kor. 9, 6 f. und Dan. 12, 3 berufen.[1889] Luther sagt über die Gleichheit der Seligkeit und die Grade der Herrlichkeit:[1890] „Wahr ist, daß dennoch auch in jenem Leben wird ein Unterschied sein, nach dem sie hier gearbeitet und gelebt haben. Als, daß St. Paulus ein Apostel, Samuel oder Jesaia ein Prophet gewesen ist und dergleichen; der eine wird höhere Klarheit haben denn der andere, als der mehr getan oder gelitten hat in seinem Amte. . . . Also wird ein jeglicher nach seinem Amte Unterschied und Ehre haben, und doch gleichwohl in allen ein Gott und HErr sein und einerlei Freude und Seligkeit. Nach der Person soll keiner mehr sein noch haben denn der andere, St. Peter nicht mehr denn du und ich. Aber gleichwohl muß ein Unterschied sein der Werke halben. Denn Gott hat durch St. Paulum nicht getan, das er durch Jesaiam getan hat, und wiederum. Darum wird jeglicher seine Werke mitbringen,

---

1887) 1 Kor. 15, 42. 43: *Σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγεῖρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει.*

1888) 2 Kor. 12, 4: „Er [Paulus] ward entzückt (*ἡρπάγη*) in das Paradies und hörte *ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ* [nämlich hier auf Erden] *λαλῆσαι.*"

1889) 2 Kor. 9, 6: *Ὁ σπείρων φειδομένως* (spärlich), *φειδομένως καὶ θερίσει, καὶ ὁ σπείρων ἐπ' εὐλογίαις* (Meyer: „mit Segnungen, das ist nach dem Kontext: reichlich"), *ἐπ' εὐλογίαις καὶ θερίσει.* Meyer z. St. bleibt etwas unklar, verweist aber auf Calov, der in bezug auf die hier erwähnte Verheißung und Vergeltung sagt: Non ad ipsam vitam aeternam, sed ad *praemia* in vita aeterna. non ad essentialem benedictionem et gloriam, sed ad gloriae *gradus* referenda. Dan. 12, 3 werden unter den zur Herrlichkeit Auferstehenden diejenigen besonders erwähnt, welche viele zur Erkenntnis des Heils und zur Gerechtigkeit geführt haben. Vgl. Keil z. St. Über den Vergleichungspunkt 1 Kor. 15, 35 ff. siehe L. u. W. 1884, S. 408 ff.

1890) St. L. VIII, 1223 f.

dadurch er wird leuchten und Gott preisen, daß man wird sagen: St. Peter hat mehr getan, denn ich oder ein anderer getan hat. Dieser Mann oder diese Frau hat so gelebt und so viel getan. Summa, alles soll es gleich sein vor Gott im Glauben und Gnade und himmlischen Wesen, aber in den Werken und ihrer Ehre unterschieden." Daß Grade der δόξα im Himmel keinen Neid, sondern nur Lobpreis Gottes hervorrufen werden, versteht sich von selbst, da es im Himmel keine Sünde mehr gibt.

Die örtliche Lage des Himmels der Seligen ist ebensowenig zu bestimmen wie die der Hölle. Wie das ποῦ damnatorum da ist, wo sich Gott in seiner ewigen Strafgerechtigkeit erzeigt, so ist das ποῦ beatorum dort, wo sich Gott in aufgedeckter Herrlichkeit, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, zu schauen gibt. Die Engel sind bei ihrem Dienst auf Erden zugleich im Himmel, weil sie dabei stets (διὰ παντός) das Angesicht Gottes schauen.[1891]

Als Subjekt der ewigen Seligkeit, das heißt, als solche, die an der ewigen Seligkeit teilhaben, nennt die Schrift nur die Menschen, welche in diesem Leben an Christum glauben. An die Joh. 3, 16 vorliegende Beschreibung der Liebe Gottes in Christo, die sich auf die ganze Welt erstreckt („Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab"), schließt sich der Zwecksatz: „auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben". Daß hier an den Glauben zu denken ist, der in diesem Leben entsteht, kommt V. 18 zum Ausdruck: „Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet." Darüber hinaus liegt

1891) Matth. 18, 10. Auch Luk. 1, 19: „Ich bin Gabriel, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ." Vgl. das Zitat aus Hutter, Note 1863. Strong antwortet (*Syst. Theol.*, p. 1032) auf die Frage: "Is heaven a place?": "We answer that this is probable, for the reason that the presence of Christ's human body is essential to heaven, and that this body must be confined to place.... As the new bodies of the saints are confined to place, so, it would seem, must be the body of their Lord." So spielt die reformierte Christologie in das ewige Leben hinein. Aber Strong hat nicht bedacht, daß bei seiner Annahme eine Schwierigkeit entsteht, auf die z. B. Gerhard, L. de vita aet., § 170, aufmerksam macht: Beati, qui in una coeli extremitate mansionem suam habent, ad alios in altera extremitate habitantes raro ac tarde commeabunt propter maximam utriusque distantiam, ac si Christus in una coeli extremitate versetur, reliquis beatis in altera parte opposita degentibus suavissimo ipsius conspectu et colloquio carendum erit, et quae sunt huius generi alia, quae ex puerili illa de coelo beatorum cogitatione colligi possunt.

keine Offenbarung in der Schrift vor, und ein christlicher Lehrer sollte es nicht wagen, Hoffnungen auf eine Bekehrung nach diesem Leben zu erwecken, oder wohl gar Heiden auf Grund einer iustitia naturalis et civilis die Seligkeit zuzusprechen.[1892] Die necessitas fidei in *hac* vita ad salutem in *futura* vita consequendam liegt auch dem Befehl Christi an seine Kirche zugrunde, in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern, *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, zu predigen (Luk. 24, 47), um so „aufzutun ihre Augen, daß sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott, zu empfangen Vergebung der Sünden und das Erbe samt denen, die geheiligt werden, durch den Glauben an mich, *πίστει τῇ εἰς ἐμέ*.[1893] Daß es auf den Glauben in diesem Leben ankommt, liegt ferner zugrunde 1. der an alle Diener des Worts gerichteten Ermahnung, ihr Amt fleißig und treu auszurichten, damit sie nicht durch Unfleiß und Untreue an dem ewigen Verderben der Seelen schuld werden;[1894] 2. der allen Christen geltenden Ermahnung, sich des sündigenden Bruders, der in Gefahr steht, seine Seele zu verlieren, mit Belehrung, Ermahnung und Strafe anzunehmen;[1895] 3. der ebenfalls allen Christen geltenden Mahnung, einen unanstößigen Wandel vor der Welt zu führen, damit sie nicht durch Ärgernisgeben am ewigen Verderben der Welt schuld werden.[1896]

1892) So die alten und neuen Unitarier (Günther, Symbolik 4, S. 115), Zwingli in seiner Expositio Fidei (Niemeyer, S. 61), auch neuere Theologen wie Hofmann, der (Schriftbew.2 I, 568 f.) auf Grund der Selbstbezeugung Gottes im Gewissen den Heiden „ein Verhalten gegen Gott“ zuschreibt, „das er an dem Tage jenes Gerichts ... mit dem Lohne ewigen Lebens erwidern wird“. Vgl. dagegen Apol. 91, 22 ff., Luther gegen Zwinglis Versetzung des Herkules, Theseus, Sokrates usw. in den Himmel, St. L. XX, 1766 f. Auf die Schwierigkeiten, welche hier für die menschliche Erwägung auftauchen, wurde II, 35 f. hingewiesen. Vgl. die Ausführungen zu 1 Petr. 3, 18 ff. II, 374 ff.

1893) Apost. 26, 18. Richtig bemerkt Meyer z. St., daß *πίστει τῇ εἰς ἐμέ* zu *λαβεῖν* gehört und mit großem Nachdruck ans Ende gestellt sei.

1894) Hesek. 3, 18. 19: „Der Gottlose wird sterben um seiner Sünde willen, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern. Wo du aber den Gottlosen warnest und er sich nicht bekehrt von seinem gottlosen Wesen und Wege, so wird er um seiner Sünde willen sterben, aber du hast deine Seele errettet.“ Neutestamentliche Stellen: 2 Tim. 4, 1. 2: 2, 23—26; 1 Tim. 4, 15. 16.

1895) Matth. 18, 15—17.

1896) Matth. 18, 7: „Wehe der Welt der Ärgernis halben! Es muß ja Ärgernis kommen; doch wehe dem Menschen, durch welchen Ärgernis kommt!“

Der Zweck der Schriftlehre von der ewigen Seligkeit. Wie die Lehre von der ewigen Verdammnis den Zweck hat, vor dem Unglauben und der fleischlichen Sicherheit zu warnen und somit vor der ewigen Verdammnis zu bewahren, so hat die Schriftlehre von der ewigen Seligkeit den Zweck, zum Glauben an das Evangelium zu reizen und in diesem Glauben zu erhalten und somit der Erlangung der Seligkeit zu dienen. Ein Christenleben ist ohne beständige Orientierung durch die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens gar nicht denkbar.[1897] Wir dürfen nicht vergessen, daß die Christen hier auf Erden ebensowenig wie Christus selbst ihrem hohen Stande gemäß[1898] gewertet und behandelt werden. Damit sie bei dieser Verkennung und der damit verbundenen Trübsal nicht müde werden, halten sie — der Weisung Christi gemäß — den Blick auf die ewige Seligkeit im Himmel gerichtet.[1899] Insonderheit genießen auch die Lehrer des Evangeliums in Kirche und Schule hier auf Erden nicht die Anerkennung, die ihnen gebührt. Das Evangelium von dem gekreuzigten Christus war bei der Welt nie beliebt,[1900] und das wird so bleiben bis an den Jüngsten Tag.[1901] Aber in dem allem werden auch sie nicht müde, sondern tragen einen glänzenden Sieg davon,[1902] wenn sie die himmlische Beilage (παραθήκη) im Auge behalten nach dem Vorbilde des Apostels:[1903] „Ich schäme mich's nicht, denn ich weiß, an welchen ich glaube, und bin gewiß, daß er kann mir meine Beilage bewahren bis an jenen Tag." **Luther:** „Wir haben die Verheißung und Hoffnung des Himmelreichs, und wird die Erstattung und Vergeltung dieses unsers Jammers so groß sein, daß wir uns auch sehr schelten werden, daß wir um solcher Verachtung und Undankbarkeit willen der Welt uns jemals

---

1897) Vgl. Luthers Predigt über Tit. 2, 13 St. L. IX, 930 ff. Diese wichtige Wahrheit wurde schon bei der Lehre vom christlichen Leben behandelt unter dem Abschnitt: „Das christliche Leben ein Leben in der Erwartung des Jüngsten Tages", S. 103 ff.

1898) 1 Joh. 3, 2: *τέκνα θεοῦ ἐσμεν.*

1899) Matth. 5, 12: „Seid fröhlich und getrost, es soll euch im Himmel wohl belohnt werden", *ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

1900) 1 Kor. 1, 23: *Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρία.*

1901) 2 Tim. 4, 1—8. Beschreibung der Zeit bis zur Erscheinung Christi zum Gericht. V. 4: „Es wird eine Zeit sein, da sie die heilsame Lehre nicht leiden (*ἀνέχεσθαι*) werden."

1902) Röm. 8, 37: *ὑπερνικῶμεν.*

1903) 2 Tim. 1, 12.

eine Träne oder Seufzer haben entfallen lassen. Warum, werden wir sagen, haben wir nicht noch etwas Schwereres erlitten? Hätte ich doch nimmermehr geglaubt, daß eine solche große Herrlichkeit im ewigen Leben sein würde, denn sonst wollte ich davor keine Scheu getragen haben, wenn ich auch noch viel mehr hätte leiden sollen." [1904]) Unter diesem praktischen Gesichtspunkt hat auch der christliche Dogmatiker, wie die ganze christliche Lehre, so insonderheit die Eschatologie zu lehren.

1904) St. L. II, 1237; Erl. Exeg. Opp. Lat. 9, 235.

SOLI DEO GLORIA.





